This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

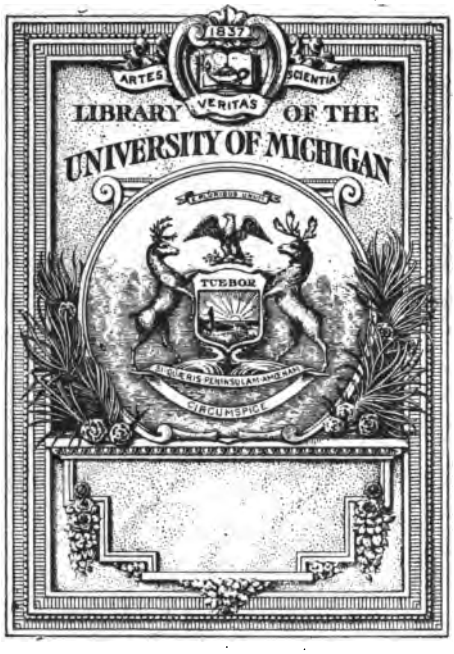
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 410142

240
.N28


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Das

Wesen der Wissenschaft

und

ihre Anwendung auf die Religion.

Empirische Grundlegung für die theologische Methodologie.

Von

Martin von Nathusius,
Pastor.

Omnis scientia duplicem sortitur informationem; una inspiratur divinitus, altera oritur a sensu.

Baco a Verul.

3-11-37 J.A

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1—12

I. Teil: Das Wesen der Wissenschaft . . . . . 13—231

1. Kapitel: Abgrenzung der Aufgabe und des dabei zu beobachtenden empirischen Verfahrens . 15—31

§ 1. Beschränkung der Aufgabe nur auf die wissenschaftliche Methode. S. 15. — § 2. Empirisches Verfahren, keine spekulative Synthese. S. 17. — § 3. Anwendbarkeit dieser Methode im vorliegenden Falle. Schwierigkeit einer Ausdehnung derselben auf eine Organisation der Gesamt-Wissenschaft. Einheitliche Methode. S. 23. — § 4. Bestimmung der Ausgangspunkte für die empirische Betrachtung. S. 29.

2. Kapitel: Das Verfahren der Wissenschaft . . 32—100

§ 5. Zu der erforderlichen umfassenden Behandlung bedarf die Wissenschaft einer zunftmäßigen Organisation (Universitäten). S. 32. — § 6. Die Organisation der Fakultät weist auf die notwendige Wechselwirkung mit dem Leben hin. S. 37. — § 7. Beispiel an der Jurisprudenz. Das Recht vor dem Juristen. Keine spekulative Vernunftwissenschaft. S. 42. — § 8. Die Jurisprudenz eine positive Wissenschaft. Empirische Grundlage. Historische und rationelle Behandlung. S 45. — § 9. Einfluß der Jurisprudenz auf die Praxis und Rückwirkung davon auf die Methode. S. 49. — § 10. Die medizinische Wissenschaft und das Leben. S. 55. — § 11. Grenzen des Wissenschaftlichen an dem rein Nützlichen. Handels-, Forst-, Kriegswissenschaft. S. 58. — § 12. Rückblick und Übergang zu der Naturwissenschaft. S. 64. — § 13. Die wissenschaftlichen Erfordernisse an dem Beispiel der Geographie. S. 66. — § 14. Empirische und spekulative Naturwissenschaft. S. 71. — § 15. Möglichkeit der spekulativen Verirrungen begründet in der Geistesarbeit, welche auch die Empirie verlangt. S. 77. — § 16. Die Geschichtswissenschaft gleichfalls empirisch. Nachweis der sich in den Ereignissen vollziehenden Ideen und Gesetze. S. 80. — § 17. Besondere Thätigkeit des Geistes beim

356510

Seite

Auffinden der geschichtlichen Ideen. S. 85. — § 18. Verwertung der Geschichtswissenschaft für das praktische Leben. S. 91. — § 19. Resultate. S. 96.

3. Kapitel: Die Gewißheit der Wissenschaft. . . 101—176

§ 20. Die empirische Behandlung dieser Frage muß historisch sein. S. 101. — § 21. Wendepunkt für die Wissenschaft mit Bacon. S. 104. — § 22. Rückblick auf die wissenschaftlich unfruchtbare und methodenlose Zeit des Altertums. S. 111. — § 23. Anwendung der Forderungen Bacons in der modernen Wissenschaft. a) Reinigung von Vorurteilen. b) Beweisverfahren. S. 119. — § 24. Die Hypothese; ihre Bedeutung für die Gewinnung wissenschaftlicher Gewißheit. S. 123. — § 25. Verkehrung der wissenschaftlichen Gewißheit durch die Naturphilosophie (Häckel). S. 130. — § 26. Aufhebung der objektiven Wissenschaft überhaupt (Oken). S. 138. — § 27. Die empirische Naturwissenschaft der Gegenwart und die objektive Gewißheit. S. 144. — § 28. Scheidung des Festgestellten und des nur Angenommenen in der Geschichtswissenschaft. Überreste, Quellen. S. 153. — § 29. Subjektive Gewißheit in Bezug auf den wesentlichen Zusammenhang der Ereignisse (sittliche Mächte). S. 159. — § 30. Elemente der Gewißheitsbildung in der Geschichtswissenschaft: Begriff der Zeit, Einbildungskraft, unvollständige Induktion. S. 162. — § 31. Ergänzung der Gewißheit in Bezug auf vergangene Thatsachen durch moralische Gewißheit. Einfluß der menschlichen Freiheit. S. 168. — § 32. Resultate. S. 174.

4. Kapitel: Die Grenzen der Wissenschaft . . . 177—231

§ 33. Einleitung. S. 177. — § 34. Vorbedingungen für die Wissenschaft aus Religion und Philosophie im Subjekt: Idee der Gewißheit, organische Betrachtung. S. 179. — § 35. Vorbedingungen im Objekt. S. 185. — § 36. Fortwährende Geltung auch der subjektiven Bedingungen; Einfluß der Phantasie, deren Lenkung durch leitende Ideen. S. 188. — § 37. Einfluß der Philosophie auf die wissenschaftlichen Epochen in Naturwissenschaft, Jurisprudenz, Geschichte. S. 194. — § 38. Die Wissenschaft läuft überall in ein Gebiet aus, wo ihre Methode nicht mehr zureicht. Grenzen des Naturerkennens. S. 198. — § 39. Grenzen in der Rechts-, Geschichts-, Sprachwissenschaft. Weltanschauung. S. 206. — § 40. Grenzen der Wissenschaft in der Philosophie. S. 209. — § 41. Notwendigkeit für den Geist, die wissenschaftlichen Grenzen zu überschreiten. Suchen nach dem letzten Grunde. S. 217. — § 42. Geltung des freien Willens auf dem Gebiete der subjektiven Gewißheit (Gewissen). S. 224. — § 43. Resultate. S. 229.

Seite

II. Teil: Grundlinien für die wissenschaftliche Behandlung der Religion . . . . . 233—446

1. Kapitel: Abgrenzung der Aufgabe und des Verfahrens . . . . . 235—248

§ 44. Schwierigkeiten und Hoffnungen für diese Aufgabe. S. 235. — § 45. Gestaltung des empirischen Verfahrens in diesem besonderen Falle. S. 240. — § 46. Einteilung. S. 244. — § 47. Über den Ton in der Theologie. S. 246.

2. Kapitel: Allgemeine Grundsätze über die Anwendung der Wissenschaft auf die Religion. . . 249—319

§ 48. Unterscheidung zwischen Religion und Religionswissenschaft. Der objektive Charakter der letzteren verlangt scharfe Aussonderung alles Subjektiven. S. 249. — § 49. Religionswissenschaftliche Erfahrung, Begriffe und Gesetze. S. 255. — § 50. Wo werden die Erfahrungen gemacht, von denen die Religionswissenschaft ihren Ausgang nimmt? Nicht auf dem subjektiven Gebiet, sondern auf dem objektiv wahrnehmbaren. Definition des empirischen Religionsbegriffes und Aufweisung seiner Bestandteile. S. 259. — § 51. Widerlegung der spekulativen Religionswissenschaft mit ihrem subjektiven Ausgangspunkt (Rothe). S. 265. — § 52. Die Grundlage bildet die Religionskunde. Allgemeine vergleichende Religionswissenschaft. S. 274. — § 53. Abwehr der übertriebenen Ansprüche, welche für diesen empirischen Ausgangspunkt gemacht worden (Bastian). S. 277. — § 54. Vergebliche Versuche, die Einseitigkeiten des spekulativen und empirischen Verfahrens durch Nebeneinanderstellung beider zu vermeiden. S. 282. — § 55. Wissenschaftliche Nötigung, den Ausgangspunkt für die religionswissenschaftliche Empirie im Christentum zu nehmen. S. 287. — § 56. Die Bearbeitung des religionswissenschaftlichen Materials aus seinen Quellen. S. 294. — § 57. Religiöse Begriffsbildung; spekulatives Verfahren dabei. S. 297. — § 58. Feststellung von Gesetzen; System der Religionswissenschaft. S. 301. — § 59. Beurteilung des Wertes der Religionen; subjektiver Standpunkt dabei und Bedeutung der Subjektivität in der Religionswissenschaft überhaupt. S. 306. — § 60. Wissenschaftliche Beurteilung des Wertes der Religionen und ihre Grenzen. S. 312. — § 61. Verhältnis der Religionswissenschaft zur religiösen Praxis. S. 317.

3. Kapitel: Der Betrieb der Religionswissenschaft in der kirchlich-theologischen Fakultät (die christliche Gewißheit im Verhältnis zur wissenschaftlichen) . . . . . 320—411

§ 62. Der Charakter der theologischen Fakultät ist nur zum Teil

Seite

durch das wissenschaftliche, zum andern Teil durch ein selbständiges kirchliches Interesse bestimmt. S. 320. — § 63. Die Religionswissenschaft kann auch außerhalb der theologischen Fakultät betrieben werden; Voraussetzung für die Existenz der letzteren (staatliche wissenschaftliche Anstalt im Dienst der Kirche) ist die christliche Gesellschaft. S. 326. — § 64. Wissenschaftliche Berechtigung der Gebundenheit der theologischen Fakultät an das evangelisch-christliche Bekenntnis. S. 329. — § 65. Die moralische Gewißheit: ihr Entstehen auf dem Grunde einer unbewußten Geistesthätigkeit. S. 335. — § 66. Ihre Vollendung durch die Zustimmung des Willens zur Forderung des Gewissens. S. 340. — § 67. Definitive Abgrenzung gegen die wissenschaftliche Gewißheit. Vorwurf des Dualismus. Verschiedene Gebiete für beide Gewißheiten, nach den rein sachlichen und den persönlichen Interessen des Subjekts. S. 345. — § 68. Die Gesetze, nach denen auf dem moralischen Gebiete Erkenntnis entsteht. S. 350. — § 69. Die evangelisch-christliche Gewißheit in ihrem allgemeinen Charakter als moralische. Bedeutung der Vergleichung mit anderen religiösen Überzeugungen. S. 355. — § 70. Das Gewissen kann aus sich heraus dem Menschen einen sittlichen Inhalt nicht geben. S. 361. — § 71. Ein unmittelbares Gottesbewußtsein giebt es nicht. Schleiermacher, Jakobi ꝛc., Kant. S. 366. — § 72. Die religiöse Anlage und die Entstehung der Religionen. Unterscheidende Charakteristik der Offenbarungsreligion. S. 375. — § 73. Das Entstehen der christlichen Gewißheit, Realität der sittlichen Erfahrungen und der durch sie vermittelten Erkenntnis. S. 381. — § 74. Die Quelle der christlichen Erkenntnis und der Maßstab für ihre Begrenzung (Ritschl). S. 390. — § 75. Die christliche Gewißheit im Verhältnis zur wissenschaftlichen. Die Frage nach der Allgemeingiltigkeit und der Objektivität. S. 401. § 76. Resultate. S. 408.

4. Kapitel: System der theologischen Encyklopädie 412—446

§ 77. Allgemeine Einteilung der Theologie und Gestaltung des ersten philosophischen Hauptteils. S. 412. — § 78. Die allgemeine Religionslehre in ihrer wissenschaftlichen und praktischen Bedeutung. S. 416. — § 79. Erweis der Notwendigkeit einer solchen Disziplin aus der Geschichte der Encyklopädie seit Schleiermacher. S. 420. — § 80. Der andere Zweig der philosophischen Theologie: theologische Prinzipienlehre oder Apologetik. S. 433. — § 81. Einfluß der philosophischen Theologie auf die anderen nachfolgenden Fächer. S. 442.

Einleitung.

Die nachfolgenden Untersuchungen mögen zwar auch der Religion zu Gute kommen. Allein sie sind zunächst unternommen im Interesse der Wissenschaft. Die Religion hat überhaupt kein Lebensinteresse daran, ihr Verhältnis zur Wissenschaft zur Verhandlung zu stellen. Sie befindet sich auch ohne wissenschaftliche Behandlung bis auf einen gewissen Grad ganz wohl, etwa so wie auch der Wald und seine Bewohner für ihre Existenz der Bemühungen der wissenschaftlichen Forscher gar wohl entraten könnten. Anders die Wissenschaft. Sie hat ein Lebensinteresse daran, daß das Hörigkeitsverhältnis, in dem Alles was ist zu ihr steht, niemals verdunkelt werde. Es liegt in ihrem Begriff, daß sie kein Bruchstück bleibe, sondern alle Gebiete des Lebens und Daseins umfasse. Sie darf daher nicht ruhen, wenn auf irgend einem Gebiete, also z. B. dem der Religion, ihre Geltung oder auch nur die Art derselben in Zweifel steht. Danach muß, wenn wir von der wissenschaftlichen Behandlung der Religion reden, die Wissenschaft ersichtlich ein größeres Interesse an dieser Frage haben, als die Religion.

Suchen wir die Aussagen dieses Satzes ein wenig zu erläutern durch einen Blick auf die gegenwärtigen Umstände der beiden in Frage kommenden Größen, der Religion und der Wissenschaft. Wir werden daran eine erwünschte Gelegenheit haben zur Einführung in das Verständnis der Aufgaben, welche dieser Abhandlung gesteckt sind.

Die Religion hat bei uns in Deutschland in dem Laufe dieses Jahrhunderts in steigendem Maße Fortschritte gemacht.

Ihre Freunde scheinen in der Gegenwart diese Thatsache nicht genügend zu beachten. Man begegnet in der kirchlichen Literatur sehr häufig den Klagen über Rückschritte. Und dieselben sind in gewissem Sinne berechtigt. Die Übelstände der Zeit in kirchlicher und sittlich-religiöser Beziehung im Gegensatz zu einer pietätsvolleren Gesinnung bei den Vorfahren hier darzulegen, hieße Wasser in das Meer tragen. Allein man möge dabei bedenken, daß die Religion in unserem Zeitalter fast wie von vorn anzufangen hatte. Nachdem sie Jahrhunderte und Jahrtausende lang unbestritten die oberste Macht gebildet hatte, war im vorigen Jahrhundert eine Empörung gegen sie zu stande gebracht. Und am Schlusse desselben war soeben bewiesen worden, daß Religion in dem üblichen Sinne überhaupt nicht sein könne. In dem Philosophen, welcher diesen Beweis geführt hatte, Immanuel Kant, wurde instinktiv der Bahnbrecher einer neuen Zeit erkannt, wie denn auch in der That durch die Verdienste dieses Mannes eine jener Epochen für das menschliche Denken heraufgeführt ist, wie sie nur wenige Male in der Geschichte verzeichnet sind. Darum war es nicht zu verwundern, daß man in das neue Jahrhundert eintrat mit der von Kant gelieferten Überzeugung: das öffentliche Leben und die darin geltenden Mächte haben nur auf die Moral Beziehung und Rücksicht zu nehmen, nicht auf eine von dieser irgendwie unabhängige Religion.

Bezeichnend für jene Zeit ist ein kleines Buch, das im Jahre 1800 erschien, „Herder und Wieland gewidmet", mit dem Titel „Die Mythologie der Christus-Religion, Ideen zu deren Veredelung", in welchem der Verfasser (Julius Gr. v. Soden) nicht etwa lehren will, „was der philosophische Christ glauben solle", dafür möge man sich bei den Weisen der Zeit Rats holen, Kant, Reinhardt 2c.; er will nur andeuten, „was der philosophische Christ dem Rest der Menschheit als Glaubensgegenstand ansinnen darf und soll". Das Buch endet mit der Forderung eines den alten Griechen und Römern entnommenen „heiteren" Kostüms für die Priester und Priesterinnen der Christus-Religion, wozu zwei Kupfer beigegeben werden. Aber auch dadurch läßt uns der Verfasser noch einen Blick in seine Zeit thun, daß er,

der unter Mythologie kurz dasjenige versteht, was man heute etwa als Volkskirche bezeichnen würde, selbst von seinem Standpunkte aus noch pessimistisch in der Vorrede ausruft: „Vielleicht kommt mein Versuch zu spät, vielleicht ist es nicht einmal mehr Zeit, die Überzeugung von der Notwendigkeit der Mythologie und des Kultus allgemein da zu bewirken, von wo sie doch stets auf das Volk ausgehen muß.“ Vergleichen wir mit diesen Aussichten unsere heutigen Zustände, so können wir ermessen, welche Fortschritte der religiöse Gedanke in den 85 Jahren gemacht hat.

Schon auf der Hälfte dieses Zeitraums konnte ein Religionsphilosoph auf den Umschwung hinweisen, der in bezug auf Verachtung der Religion seit Schleiermachers berühmten Reden über dieselbe eingetreten sei.[1]) „Vielmehr wie jede Zeit“, fährt er fort, „den Mitlebenden ihre Aufgaben zu stellen pflegt, so scheint die unserige es vorzugsweise darauf abgesehen zu haben, mit sittlichen und religiösen Dingen, so viel möglich, ins Reine zu kommen.“ — Jener Umschwung aber hat sich seit 1840 noch viel sichtbarer herausgestellt. Wenn jemand zögern sollte, unserer Gegenwart diese Anerkennung zu zollen, so mag ihn dabei die Erwägung leiten, daß die Gegnerschaft der Religion in steigendem Maße an Entschiedenheit, ja an Erbitterung gewonnen hat. Allein diese verschärfte Feindschaft ist kein Beweis für den Rückgang der Religion oder auch nur des religiösen Interesses. Sie ist vielmehr einerseits die natürliche Folge eines Umschwunges auf dem Gebiete der Philosophie, wo die idealistischen Systeme dem Materialismus, die optimistischen Anschauungen dem Pessimismus gewichen sind. Und andererseits ist jene Verschärfung gerade ein Beweis für den von uns behaupteten Fortschritt. Die Schatten erscheinen desto tiefer, je heller das Licht hervorbricht. Die Freunde der Religion werden, je mehr die religiöse Erkenntnis wächst, desto empfindlicher gegen die Lücken derselben, die anderswo noch vorhanden sind. Und die Gegner werden

1) Taute, Religionsphilosophie, vom Standpunkte der Philosophie Herbarts. Elbing, 1840. Vorrede.

durch die gesteigerte Lebendigkeit, mit der die religiösen Forderungen geltend gemacht werden, geneigt zu desto belebterem Widerspruch.

Daß aber nicht nur die religiöse Erkenntnis und die Energie der religiösen Forderung gewachsen ist, sondern daß auch der Einfluß der religiösen Ideen auf das öffentliche Leben schon jetzt wieder ein viel mächtigerer geworden ist als das im Beginne das Jahrhunderts der Fall war, liegt auf der Hand. Anschauungen und Unternehmungen, welche ohne allen Zweifel aus der Religion ihren Ursprung nahmen, und die damals der öffentlichen Verachtung oder Verfolgung ausgesetzt waren, sind heute auf dem Wege, zum gemeinsamen Interesse der Gebildeten, wenigstens der geistig Regsamen im ganzen Volk zu werden. Ich erinnere an die Heidenmission, die von unbedeutenden, von der Öffentlichkeit völlig übersehenen Kreisen ausgegangen ist. Von diesen geringen Anfängen aus sind unter dem günstigen Zusammentreffen noch anderer mitwirkender Ursachen Revolutionen ausgegangen, die unser Jahrhundert zu einem Wendepunkt in der Kulturgeschichte der ganzen Menschheit gemacht haben. Die Religion hat in der Gestalt der Mission eine geistige Erneuerung in den größten und ältesten Völkerschaften der Erde teils angebahnt, teils schon in volle Ausführung gebracht, hat das völkerpsychologische Wunder gethan, daß ganz tief stehende Völker in zwei Menschenaltern zu einer naturwüchsigen und gesunden Kultur erhoben sind, zu deren Aneignung andere Jahrhunderte gebrauchten. Diese Erfolge sind es gewesen, welche in der jüngsten Zeit auch die „Freisinnigen" zurückgebracht haben von der Verachtung, die sie ehemals auf die Mission geschüttet, und sie dazu geführt haben, die Notwendigkeit derselben für die gesamte Christenheit anzuerkennen und dieser Anerkennung thatsächliche Folge zu geben. Ich erinnere ferner an die sogenannte innere Mission. Was aus dem religiösen Glauben kleiner gleichfalls unbeachteter Kreise hervorgegangen war, ist jetzt eine Aufgabe geworden, deren sich die politischen Gewalten nicht entschlagen können, z. B. die Fürsorge für gewisse verkommene Glieder der Gesellschaft. Ja für die bedeutendsten und eingreifendsten Staatsaktionen werden religiöse

Motive geltend gemacht. Religiöse Motive sind es, die in den politischen Parteibildungen wirksam sind und zur Folge hatten, daß religiöse Fragen Jahre lang, bis hinunter zu den kleinsten Lokalblättern, in den Zeitungen zum täglichen Inhalt gehörten. Und denken wir endlich an die theologische, die erbauliche, die kirchliche Literatur unserer Tage und vergleichen sie mit der etwa vom Jahre 1800, — vergegenwärtigen wir uns das Interesse, mit dem heutzutage kirchliche Fragen erörtert, mit dem die Verhandlungen der Synoden begleitet werden, dem Interesse, mit dem an kirchlichen Aufgaben gearbeitet wird, — so müssen wir gestehen, daß es mit der Sache der Religion, die wie gesagt vor ca. 80 Jahren gleichsam von vorn anzufangen hatte, trotz der Hindernisse, welche ihr durch den Zeitgeist bereitet wurden und fortgehend bereitet werden, in erstaunlicher Weise vorwärts gegangen ist, — in einer Weise, wie man es in den Tagen Kants für geradezu unmöglich erklärt haben würde.

Dies Alles aber ist geschehen, ohne daß man in dem gesamten Zeitraum jemals übereinstimmend gewußt hat, und es auch bis heute noch nicht übereinstimmend weiß, was Religion eigentlich sei. Hier haben wir den Beweis, daß die Kraftentfaltung und Lebensfähigkeit der Religion sich ganz und gar nicht zu decken braucht mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein, welches man von ihr hat, daß *sie* also kein Lebensinteresse daran hat, ihr Verhältnis zur Wissenschaft zu ordnen, daß sie, um zu leben, auf wissenschaftliche Behandlung nicht zu warten braucht.

Und doch muß es wissenschaftliche Behandlung der Religion geben. „Zwar wer die Wissenschaft nicht anders als aus jener sich so nennenden antireligiösen Freidenkerei kennt und von keiner anderen Aufklärung weiß als von jener Opposition philosophischer Systeme gegen die Religionsdoktrinen 2c., dem kann man es nicht verdenken, wenn er gegen jede Religionswissenschaft ein Vorurteil gefaßt und sichs zur Maxime gemacht hat, seine Religiosität gegen ein solches Vernünfteln anderer sowohl, als gegen seine eigene Vernunft oder Unvernunft bestens zu verwahren." (*Baader.*)[1]) Allein

1) Fermenta cognitionis. Vorrede S. VII.

das hieße doch die Wissenschaft nicht nur ignorieren, sondern ihr das Recht absprechen zu existieren. Denn wenn eine Macht wie die Religion, die in der Menschenwelt thatsächlich vorhanden ist und je und je eine so wichtige Stelle eingenommen hat, die Öffnung ihres Gebietes für die Wissenschaft nicht gestatten dürfte, so müßte dieser selbst etwas Falsches und Gefährliches anhaften. Ist sie eine an sich berechtigte Lebensform, so muß es auch eine Auseinandersetzung zwischen ihr und der Religion geben. Eine solche verbieten wäre ein Attentat auf die Wissenschaft, vor dem schon die erstaunliche Machtentfaltung der letztern gerade in unserm Jahrhundert von vornherein warnen müßte. Nur dagegen verwahren wir uns, was der Autor, der soeben zum Worte gekommen ist, einige Seiten weiter als Forderung aufstellt: „Wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen.“ Die Entwickelung seit 1823, wo jene Worte geschrieben wurden, hat dieselben widerlegt. Denn die Praxis der Religion ist gediehen, *ohne* vorher festgestellte Theorie. Und wenn auch *Schleiermachers* Einfluß auf den Umschwung zu Gunsten der Religion in keiner Weise geschmälert werden soll, so wird doch erstlich gerade seine Theorie von der Religion heutzutage von niemandem mehr unverändert festgehalten. Die Wissenschaft ist über den damals aufgestellten Begriff hinaus fortgeschritten. Und zweitens ist es auch viel weniger Schleiermachers Wissenschaft gewesen, welche auf die Erneuerung der christlichen Bildung Einfluß geübt hat, als die mächtigen *religiösen* Impulse, welche von seiner Persönlichkeit, seinen „Reden über die Religion“ und seinen Predigten ausgingen. Die von der Wissenschaft unabhängige Lebenskraft der Religion wird also auch durch diese Betrachtung nicht in Zweifel gezogen werden können.

Die Notwendigkeit einer Anwendung der Wissenschaft auf die Religion folgt nicht aus den Bedürfnissen der Religion an sich. Sie folgt aber daraus, daß Religion und Wissenschaft nicht zwei abstrakte Größen sind. Beide vielmehr haben ihren Sitz und ihr Gebiet im Geiste des Menschen. Es giebt religiöse Vertreter der Wissenschaft und wissenschaftliche Vertreter der Religion.

Die Wissenschaft drängt auch den religiösen Menschen dazu, daß er sich ein Wissen um die Religion zu verschaffen strebt, daß er sich Begriffe macht von ihrem Wesen und ihren einzelnen Seiten. Wenn eine Religion es gar nicht zuließe, daß ihre einzelnen Bestandteile, ihre Vorschriften, Lehren und Voraussetzungen in Begriffe umgesetzt und einigermaßen geordnet würden, wenn sie keine Kritik, keine Frage nach der Rechenschaft über sich selbst vertrüge, so würde sie sich wenigstens immer nur auf beschränkten Gebieten erhalten können. Da der menschliche Geist auf Ordnen von Begriffen, auf das Fragen nach den Gründen der Dinge angelegt ist, so wird sich diejenige Religion den meisten dauernden Respekt verschaffen, welche — sofern sie überhaupt dabei Religion bleibt — jener menschlichen Anlage am besten gerecht wird. Der Mißdeutung dieses Zugeständnisses, als ob es den Sinn hätte, daß die verstandesmäßigste Religion die beste sei, brauchen wir nicht besonders zu begegnen, denn es müßte dazu vorausgesetzt werden, daß das menschliche Geistesleben in weiter nichts als in einigen logischen Formeln bestünde.

Also der wissenschaftlich angelegte Geist des Menschen kommt von selbst auf die Bildung religiöser Begriffe, und sind dieselben einmal ausgebildet, so werden sie zur umlaufenden Münze in den weitesten Kreisen und wirken auf die Behandlung der Religion in unzähligen Fällen zurück. Neue Epochen des religiösen Lebens verdankten zwar niemals ihren Ursprung der Erfindung neuer wissenschaftlicher Formeln, Begriffe oder Theorien, sondern ihr Quell springt in der Tiefe des religiösen Geistes selbst; spezifisch religiöse Erfahrungen sind es, welche die Schranken der herrschenden Theorie machtvoll durchbrechen und neues geistiges Leben der religiösen und weiter der denkenden Menschheit zuführen. Sofort beginnt aber die neue Denkarbeit, das Erfassen der neuen Erlebnisse und Gesichtspunkte vermittelst des Begriffs. Und die Art und Weise, wie diese Aufgabe gelingt, die zu enge oder schiefe oder die angemessene und klare Form der gewählten Begriffe, ist von Einfluß auf die weiteren Schicksale der neuen religiösen Bewegung selbst. Von welcher Bedeutung war die Form, welche die Theologie im 16. und 17. Jahrhundert wählte,

für die Schicksale der Reformation, für die Schäden und Segnungen, die Schwächen und die Stärken der nachfolgenden Epoche! Aber die Reformation selbst ist nicht aus wissenschaftlichen Bewegungen hervorgegangen, welche vielmehr nur eine begleitende Rolle dabei spielten.

Also schon die religiöse Menschheit kommt bei fortschreitender Geistesbildung auf einen Punkt, wo sie von selbst zur wissenschaftlichen Behandlung der Religion innerlich getrieben wird. Und die Religion hat infolge dessen an der richtigen wissenschaftlichen Arbeit auch ihrerseits ein gewisses Interesse. Ihre Verbreitung und Erhaltung kann durch wissenschaftliche Formen erleichtert oder erschwert werden. Aber auch der bloße Vertreter der Wissenschaft, der von Religion gar nichts wissen will, wird in seinem eigenen Gebiete überall auf sie stoßen. Denn es giebt keine wissenschaftlichen Inseln. Alle Teile der Wissenschaft haben gewisse Punkte, wo sie sich mit allen anderen berühren, abgrenzen, auseinandersetzen. Jede weist auf ein Gemeinsames hin, gemeinsame Fragen, gemeinsame Ziele, die sie mit den anderen teilt. So drängt alles auf einen klaren Begriff von der Religion hin, der zur wissenschaftlichen Verständigung über sie dienen kann.

Nun fragt es sich, woran es doch liege, daß über einen solchen Begriff erfahrungsmäßig so wenig Übereinstimmung hat bewirkt werden können, daß über die Art der Anwendung der Wissenschaft auf die Religion die Geister in weitgehendem Maße sich befehden? — Soll etwa die Religion daran Schuld sein? — Man sollte es nicht glauben. Denn sie liegt ja in tausendfachen Erscheinungen von Anfang an der wissenschaftlichen Beobachtung vor, sie steht als Thatsache groß und breit in der Geschichte, in der Anthropologie und dem öffentlichen Leben vor dem Forscher da. Ihre Schuld kann es doch unmöglich sein, wenn man keine übereinstimmenden Begriffe von ihr hat. — Oder sollte es umgekehrt an der Wissenschaft selbst liegen? — Es ist dies die Überzeugung, von der die vorliegenden Untersuchungen ihre Anregung empfangen haben, und in die sie wieder auslaufen. Der Wissenschaft fehlt es in unserer Zeit an einem übereinstim-

menden Begriff ihrer Methode. Es fehlt ihr an dem rechten Selbstbewußtsein, an einem allgemein anerkannten Wege, auf dem sie ebenso bescheiden wie vertrauensvoll ginge. Bald sehen wir sie mit kindlicher Heiterkeit auf einem Waschfaß in das Weltmeer hinausstechen, bald baut sie Brücken über trockene Wege und geht auf Stelzen, wo sie sich die Sohlen nicht einmal feucht machen würde.

Diese Schwäche, nicht der wissenschaftlichen Methode, sondern ihrer Methodik, dieser Widerstreit der Meinungen über das Wesen der Wissenschaft tritt aber gerade auf dem Gebiete der Religion am sichtbarsten zu Tage, wenn auch das Bewußtsein davon gegenwärtig in allen oder den meisten Abteilungen der Wissenschaft vorhanden ist. Am wenigsten Zweifel scheint die Jurisprudenz über sich zu haben. Doch möchten auch bei ihr schon die Anzeichen erscheinen, daß Gegensätze, die durch die Macht großer Männer für Dezennien zurückgedrängt waren, wieder auf den Kampfplatz treten werden, daß die rationale Behandlung des Rechts eine Reaktion unternehmen möchte gegen die siegreiche historische Schule. Auf dem Gebiet der Naturwissenschaft ist der Streit in hellen Flammen ausgebrochen. Denn wenn auch die sogenannte exakte Methode die thatsächlich herrschende ist und auch die Bewunderung der Zeitgenossen ob ihrer staunenswerten Erfolge in reichem Maße genießt, so giebt es doch noch Gegensätze über die Grenzen jener Methode, bei deren Auflösung schwierige prinzipielle Fragen zu beantworten sind. Neben den noch immer vorhandenen naturwissenschaftlichen Vertretern einer religiösen oder wenigstens idealistischen Weltanschauung stehen die Materialisten, welche die philosophischen Voraussetzungen ihrer mechanischen Welterklärung als Zubehör ihrer Wissenschaft anerkannt sehen wollen, was ihnen von jenen bestritten wird. Und unter den Materialisten wieder der Streit zwischen den älteren Besonnenen und den jüngeren Unbesonnenen, deren unumstößliche Resultate der Wissenschaft von den ersteren als Romane bezeichnet werden.[1]) — Von dem Gebiet der Geschichte aber hören wir geradezu das Geständnis, ein übereinstimmender Begriff dieser

1) Vgl. du Bois-Reymond über Häckel in „Darwin versus Galiani". Berlin 1876. S. 12.

Wissenschaft sei noch nicht vorhanden.[1]) — Und daß wir einen solchen bei der Philosophie nicht finden, bedarf keines Beweises.

Alle die Gegensätze aber über die empirische, die rationale, die historische Erkenntnis, über spekulative und Erfahrungswissenschaft treten auf dem Gebiete der Religion am bedenklichsten hervor, und zeigen uns hier am deutlichsten, daß es einen einheitlichen Begriff von Wissenschaft und wissenschaftlicher Behandlung nicht giebt. Die Wissenschaft läuft Gefahr, sich selbst zu verlieren, da sie ihre Einheit verloren hat. Wenn uns von der einen Seite versichert wird: „es giebt nur eine Gewißheit und das ist die mathematische“ (Oken), oder: „wir kennen kein anderes Erkennen als das physikalisch-mathematische“ (du Bois-Reymond) — und wenn dann von der andern Seite in der neuesten theologischen Arbeit die Beschreibung der Aufgabe eingeleitet wird durch einen Satz wie dieser: „Die Theologie ist die Wissenschaft von Gott“[2]) — auf welch eine Zerfahrenheit der wissenschaftlichen Methodik läßt das schließen! Wo bleibt bei einer solchen Spaltung der Ansichten über das wissenschaftliche Handwerkzeug, über die Grundlagen des Erkennens, die universitas litterarum?

Es fehlt also ein einheitlicher Begriff der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Behandlung. Ist ein solcher überhaupt nicht vorhanden? und müßte er, um zu existieren, erst erfunden, erst geschaffen werden? Oder kommt es nur darauf an ihn zu finden, den vorhandenen herauszustellen? — In den nachfolgenden Blättern ist der Weg eingeschlagen, daß aus einer Umschau auf den verschiedenen Gebieten des Wissens der den einzelnen Zweigen der Wissenschaft überall da, wo sie wirklich fortgeschritten sind, zu Grunde liegende Begriff ihrer Methode herausgefunden werde. Wir leiten den Begriff der Wissenschaft nicht aus irgend welchen rationalen Prinzipien ab, sondern wir fragen: was haben die Männer, welche dem wissenschaftlichen Wege Bahnen gebrochen haben, für ein Bewußtsein gehabt um ihren Ausgangspunkt, ihre Mittel und ihre Ziele? Wir werden also den Begriff eines Verfahrens, das den Namen einer „wissenschaftlichen Behandlung“

1) Droysen, Grundzüge der Historik. 2. Aufl. Leipzig 1875. S. 3 u. 44.
2) Gloatz, die speculative Theologie. Gotha 1884.

verdient — will man einen Namen dafür haben — nicht auf spekulativem, sondern auf empirischem Wege entwickeln, um dann die Frage zu erörtern, wie dasjenige, was sich dem Forscher als Religion zur Beobachtung stellt, zu einer geeigneten wissenschaftlichen Behandlung kommt. So werden unsere Untersuchungen also darin auslaufen, daß wir auf dem bestimmten Felde der Religion als eines Objektes für wissenschaftliche Behandlung das Wesen dieser letzteren in seinen Grundzügen zur Anwendung bringen. Davon wird aber für die Religion selbst der doppelte Nutzen erwachsen, daß wir ihr erstlich einen wissenschaftlich anerkannten Grund und Boden ausmachen, auf welchem sie in dem gesamten Aufbau des geistigen Lebens der Menschheit ihre gebührende Stellung einnimmt, — und daß zweitens die Begriffsentwickelung innerhalb ihres Gebietes eine möglichst sachgemäße und gesunde wird, von welcher störende Einflüsse auf die Praxis des religiösen Lebens möglichst wenig zu befürchten sind.

Dem Wege, den wir dazu einschlagen, liegt allerdings, wie aller Empirie, schon eine Voraussetzung zu Grunde, nämlich die, daß die Wissenschaft nur eine ist. Die Methoden mögen verschieden sein, je nach den Gegenständen, welche der Behandlung vorliegen. Und die Aufgabe des ordnenden Geistes mag auf dem einen Gebiete eine umfangreichere, freiere, selbständigere sein als auf dem andern. Und hieran mag der vielfache Widerstreit der Meinungen anknüpfen, auf den wir soeben hingewiesen haben. Aber das einende Band für alle Gebiete des Wissens darf nicht fehlen, es ist der Begriff vom Wissen selbst oder von der wissenschaftlichen Gewißheit. Die Wissenschaft könnte ihre Aufgabe, ein Machtmittel in der Hand des Menschen über die Natur zu sein, nicht erfüllen, wenn sie keinen einheitlichen Maßstab hätte, wenn es auf dem Gebiete der Geschichte oder der Natur, des Rechts, der Sprache oder des Geistes verschiedene Arten von Gewißheit geben sollte, die doch jede eine wissenschaftliche Gewißheit wäre. Die Wissenschaft mit ihrer Gewißheit ist überall nur eine, — eine oder gar keine. So verschieden die Methoden sich gestalten, so liegt doch allen etwas Gemeinsames zu Grunde, das ist der ge-

meinsame Zweck: die Darstellung wissenschaftlicher Gewißheit. — Sollten wir in unserer Zeit wirklich auf den Besitz einer solchen gemeinsamen Erkenntnis, auf eine übereinstimmende Methodik in den Wissenschaften verzichten? Sollte das Zeitalter der Wilhelm und Alexander von Humboldt, der Schleiermacher, Savigny und Niebuhr seine Erbschaft einem Geschlecht vermacht haben, das sich nicht mehr verständigen kann über einen gemeinsamen Begriff der Wissenschaft? — Ich glaube es nicht. Nur Geduld und Nüchternheit und ein wenig guter Wille! Nur nicht den ungeduldigen Flug des spekulativ dialektischen Ikarus! Begraben wir ihn und die Reste seiner Wachsflügel. Die Errungenschaft der modernen Zeit, welche die Gebiete des Wissens so kühn erweitert hat, muß uns auch den Weg noch zeigen zu dem Begriff, den wir hier suchen.

Das Verfahren, das wir einschlagen, ist freilich ein gewagtes. Es giebt keine Wissenschaft, von der wir nicht Anschauungen entnehmen müßten, welche zur Herstellung des Begriffs des allgemeinen wissenschaftlichen Verfahrens dienen sollen. Wir werden auf Gegensätze stoßen auf den einzelnen Gebieten, zwischen denen wir abzuwägen und zu entscheiden haben. Wir werden vielleicht Gelegenheit geben, daß der Unmut der Vertreter der besonderen Gebiete erregt werde über laienhaftes Urteilen. Allein wenn auch die vorliegende Arbeit zu keinem vollständig befriedigenden Ziele führen sollte, so regt sie doch vielleicht dazu an, daß andere es auf demselben Wege versuchen, denen es besser gelingt. Eine Verständigung scheint dringend notwendig. Und für den Theologen doppelt notwendig, jetzt, wo auf seinem Gebiete eine Bewegung schnell um sich gegriffen hat, welche dem ganzen Gebäude der Theologie eine völlig andere Gestalt zu geben trachtet, — eine Bewegung, die von der Frage nach der wissenschaftlichen Behandlung der Religion ihren Ausgang nimmt. Ist in bezug auf die Verständigung über das wissenschaftliche Verfahren durch rein begriffliche oder spekulative Entwicklung bisher *Nichts* erreicht, so möge man verzeihen, wenn auf dem von uns vorgeschlagenen Wege *nicht Viel* erreicht werden sollte. Auch das Wenigste würde in diesem Punkte hoffnungsvoll und erfreulich sein.

I. Teil.

Das Wesen der Wissenschaft.

1. Kapitel.

Abgrenzung der Aufgabe und des eingeschlagenen Verfahrens.

§ 1. Um zu einem brauchbaren Begriff von dem zu gelangen, was als die wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes bezeichnet werden darf, müssen wir die Frage aufwerfen: Was ist Wissenschaft? Damit aber an die Beschäftigung mit dieser Frage keine falschen Erwartungen geknüpft werden möchten, werden wir derselben vorab noch einmal ausdrücklich die Grenzen bestimmen, innerhalb deren sie hier nur gemeint ist.

Es würde ein viel weitgehenderes Ziel darbieten, als wir es uns in den vorliegenden Blättern gesteckt haben, wenn wir das Wesen der Wissenschaft selbst nach allen Seiten klar zu legen unternehmen würden. Wir bescheiden uns aber, wenn wir nur zu einem übereinstimmenden Begriff der Forderungen gelangen, welche man an die Wissenschaft in bezug auf die Behandlung eines Gegenstandes zu stellen hat. Der Unterschied beider Betrachtungen ist der, daß wir bei unserm Unternehmen der Pflicht enthoben sind, eine Ordnung der verschiedenen Gebiete des Wissens vorzunehmen, welche wir nicht umgehen könnten, wenn wir den Begriff der Wissenschaft vollständig entwickeln wollten, etwa in dem Sinne, in dem sie von Bacon als das Abbild des Daseins, als der globus intellectualis bezeichnet wird.

Wir erkennen das großartige Streben, von dem Bacon, der

Schöpfer der wissenschaftlichen Grundbegriffe der Gegenwart, in jenen Versuchen (de dignitate et augmentis scientiarum) getragen ist, vollkommen an. Es ist sogar dies Streben, einen Organismus des gesamten Wissens herzustellen, ein notwendiges Stück des wissenschaftlichen Strebens überhaupt, das nicht nur bei den Philosophen von Aristoteles her, sondern auch überall da noch immer zum Ausdruck kommt, wo eine besondere Wissenschaft Rechenschaft über sich selbst ablegt. Man braucht nur irgend eine Encyklopädie, eine theologische oder juristische, oder eine historische Methodenlehre aufzuschlagen, so wird man immer finden, daß zur Charakteristik der betreffenden Disciplin für nötig erachtet wird, ihr die Stelle anzuweisen, welche sie im Gesamtverbande der Wissenschaften einnimmt. Bei einer vollkommenen Begriffserklärung der Wissenschaft dürfen diese Versuche zur Organisation des gesamten Wissens nicht fehlen. Allein wir müssen hier diese weitere Aufgabe aus einem doppelten Grunde zurückstellen, sowohl um der Sache willen, um die es sich für uns handelt, als mit Rücksicht auf die Methode, die wir in diesen Untersuchungen befolgen.

Erstlich hat jene weitere Aufgabe sachlich oder inhaltlich für uns nur ein untergeordnetes Interesse. Da wir uns das viel nähere Ziel gesteckt haben, über die wissenschaftliche Behandlung eines einzelnen Gebietes, nämlich die Anwendung der Wissenschaft auf die Religion in das Klare zu kommen, so würde es zu keinem Resultate führen, wenn wir über das gegenseitige Verhältnis der fertigen Wissenschaften zu einander philosophieren wollten. Uns liegt nur an der Erkenntnis der Art und Weise, wie die einzelne getrieben werden muß, damit in ihr ein gesichertes Wissen zu Stande komme. Solche Erkenntnis ist unabhängig von dem Verstehen der Stellung, welche die betreffende Wissenschaft im übrigen einnimmt. Ich kann mir wohl klar machen, welche Bedeutung es für den Menschen und die Menschheit hat, Geschichte zu wissen, im Unterschied von der Bedeutung z. B. der Wissenschaft der Chemie. Allein das Bewußtsein dieser unterschiedenen Bedeutung, dieser verschiedenen Stellung, welche Geschichte und Chemie im Ganzen aller Wissenschaften einnehmen, wird mir

nicht zum Verständnis ihrer Methode verhelfen. Eher schon könnte umgekehrt aus der Einsicht in die verschiedenen Methoden, aus der Vergleichung der bei jeder von ihnen aufzuwendenden Geisteskräfte u. s. w. etwas über jene Stellung folgen. So können wir also auch nicht hoffen, aus der Stelle, die in einem vorher konstruierten Gesamtgebäude alles Wissens die Religionswissenschaft einnehmen würde, etwas auf die bei ihr zu beobachtende Methode zu schließen.

Zweitens würde aber auch das Verfahren, das wir zur Gewinnung des Begriffes der wissenschaftlichen Methode gewählt haben, bei jener weiteren Aufgabe schwerlich durchführbar sein. Wir gehen auf diesen zweiten Grund etwas tiefer ein, weil er uns Gelegenheit giebt zu einer näheren Darlegung und Rechtfertigung dieses unseres Verfahrens, wie sie nach der kurzen Ankündigung in der Einleitung doch wohl noch erwünscht, wenn nicht gar nötig sein dürfte.

§ 2. Es giebt zwei verschiedene Betrachtungsweisen je nach dem Ausgangspunkt, welchen das Denken nimmt, um zur Erkenntnis einer Sache zu gelangen. Man sucht entweder aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, indem man die Idee des Ganzen, den Gedanken, welcher die Teile beherrscht, zu entwickeln strebt. Es ist dies die eigentlich philosophische Betrachtungsweise. Der Philosoph nimmt z. B. die Idee des Staates, geht aus von dem Grundgedanken, welcher die Institution, die wir Staat nennen, beherrscht, und entwickelt aus demselben, durch Abwägung der einzelnen darin enthaltenen Begriffe, die einzelnen Teile des Staatswesens. Er nennt vielleicht den Staat das geordnete Gemeinwesen einer Nation, entwickelt nun den Begriff der Ordnung, die in dem „Gemein“ liegenden Begriffe der Individualität, der Zusammenfassung der Individuen, der Öffentlichkeit u. s. w. So beabsichtigt er vom Ganzen zu der Erkenntnis der Teile zu gelangen. Die entgegengesetzte Weise hebt mit der Betrachtung der einzelnen Teile an, sucht in den einzelnen Gegenständen oder Thatsachen, die wir wahrnehmen, nachdem sie erkannt sind, die Fäden auf, welche zu einem zusammenhängenden Ganzen zu führen

scheinen. Jenes heißt die synthetische, dieses die analytische Methode.

Nun sind „die Wissenschaften dadurch groß geworden, daß sich die erforschenden Kräfte auf Einzelnes wandten und nicht unmittelbar auf das Ganze".[1]) Es ist dieser, durch Bacon begründete, Weg der empirischen Forschung, der Erfahrungswissenschaft, auf welchem die außerordentlichen Fortschritte, besonders auf dem Gebiete der Naturwissenschaft gemacht sind. Es wurden durch Teilung der Arbeit feste Punkte gewonnen, auf welchen die weitere Erkenntnis, zum Ganzen hinstrebend, ruhen konnte. Die Philosophie aber verschmähte diesen Weg. Sie stellte Systeme neben Systeme, die alle das Ganze und aus dem Ganzen das Einzelne eigentümlich zu verstehen meinen, aber kaum einige feste Punkte mit einander teilen und fast gar keinen gemeinsamen Boden haben.[2]) „Jedes fängt mit dem Ganzen von neuem an, und weil es allen Wert in das Ganze setzt, rückt die Erkenntnis des einzelnen Inhalts nicht durch die Philosophie, sondern nur durch den ruhigen Gang der einzelnen Wissenschaften fort. Den philosophischen Systemen wird die gegenseitige Verständigung in dem Maße schwer, als sie keinen anerkannten Gemeinbesitz haben, wie die übrigen Wissenschaften." (Trendelenburg.)[3])

Dasjenige aber, worauf es uns in diesen Untersuchungen

---

1) A. Trendelenburg, logische Untersuchungen. I. S. 1 ff.

2) Vgl. Eschenmayer, Religionsphilosophie. Tübingen 1822. II. Theil. S. 40: „Man kann sagen, wie jeder Mensch seinen eigenen Regenbogen habe, so habe jeder Philosoph sein eigenes System. Je nachdem ihm der Abglanz der Wahrheit durch die Wolke des Scheinlebens hervordringt, bald an dieser bald an jener Stelle, faßt er die einzelnen Strahlen auf und webt sich aus ihnen sein System zusammen. Die Wahrheit erscheint ihm hier nur in einem einzelnen Reflex, während er wähnt das Ganze zu besitzen. Da diese Reflexe nun unzählbar sind, so können es auch die Systeme sein und wenn wir dem freien Begriffsspiele den vollen Lauf lassen, so ist überhaupt kein Ende davon abzusehen."

3) Jul. Müller sieht in dem Wechsel der philosophischen Systeme „eine lächerliche Satire des Erfolges auf den ausgesprochenen Zweck der Philosophie, alle Erkenntnis auf ihre letzten Prinzipien und damit auf festen Grund und Boden zurückzuführen." Die christl. Lehre von der Sünde. Bd. I. S. 26. Breslau 1858.

ganz und gar und allein ankommt, ist ein anerkannter Gemeinbesitz aller Wissenschaften in bezug auf die wissenschaftliche Methode. Einen solchen wollen wir nicht auf dem synthetischen, sondern auf dem analytischen Wege auffinden, d. h. durch Beobachtung der Methoden, wie sie auf den verschiedenen Gebieten im Einzelnen wirklich innegehalten sind. Wir wollen deshalb unsern Ausgangspunkt nicht nehmen von einem philosophischen Prinzip, aus dem wir rationell ableiten, was wohl zum Begriff des Wissens, der Wissenschaft und endlich des wissenschaftlichen Verfahrens gehöre. Wir würden das natürlich können. Aber wir würden dann auch mit ziemlicher Gewißheit darauf rechnen können, daß von allen Wissenschaften her jener Begriff bemängelt und uns die schärfste Opposition gemacht werden würde. Wir schlagen deshalb den Weg ein, daß wir gewissermaßen Anschauungen des wissenschaftlichen Verfahrens aus dem wirklichen Leben zu sammeln suchen, und indem wir auf die verschiedenen Zweige der Wissenschaft dabei eingehen und die einzelnen Züge der in ihnen beobachteten Methoden sammeln, suchen wir zu einem gemeinsamen Begriff alles wissenschaftlichen Verfahrens zu gelangen.

Man mag dies Verfahren in dem vorliegenden Falle für sehr unphilosophisch erklären. „Der Name gilt uns gleich; wenn nur Philosophisches gewonnen wird, schelte man immerhin diese Ansicht empirisch," sagen wir mit Trendelenburg. Daß wir nach einer gewissen Auffassung der Empirie, die man wohl die rohe nennt, nicht zum Ziel gelangen würden, geben wir bereitwillig zu. Allein wir verwahren uns gegen derartigen Mißverstand, wie er vornehmlich bei den Philosophen vielfach angetroffen wird, und bedauern, daß durch die Geringschätzung, mit der man auf jener Seite von der Erfahrung redet, ein Zwiespalt zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften hervorgerufen oder genährt wird, der keinem von beiden Teilen förderlich ist. Wir halten mit Droysen die immer noch „wachsende Entfremdung zwischen den exakten und spekulativen Disziplinen" für keinen normalen Zustand. Wir glauben, daß in den großen Förderern der Wissenschaften in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts die

heute klaffenden Gegensätze in harmonischer Einheit verbunden waren, und daß es die Aufgabe unserer Zeit ist, zu jener Einheit mit gereifterem und vertieftem Bewußtsein aus den Gegensätzen zurückzukehren.

Die Verständigung kann nicht unmöglich sein, wenn wir uns das Wesen der Erfahrungswissenschaft deutlich machen. Erstlich ist durch die Bezeichnung der Wissenschaft als einer empirischen zunächst nur der Ausgangspunkt festgestellt, welchen die Betrachtung nimmt, keineswegs sind damit dem Geiste für höheren Gedankenflug, den er vom empirischen Boden aus unternimmt, die Flügel beschnitten. Und weiter ist auch schon bei dem Sammeln der empirischen Erfahrung eine Selbstthätigkeit des Geistes aus eigenem Vermögen erforderlich. Denn auch die empirische Betrachtung muß ein gewisses Bild des Ganzen schon irgendwie vor Augen haben, wenn sie es aus den einzelnen Teilen wieder gewinnen will. Der Geist kann sich, wenn er an das Sammeln und Beobachten geht, seiner Anlage zur organischen Betrachtung, seines Verständnisses für organische Entwickelung nicht erwehren. Auch ohne daß er sich dessen bewußt ist, handelt er dieser Anlage gemäß. Eben jenes Beobachten und Sammeln selbst ist nur die erste Äußerung jenes Zuges nach Einheit, der von Natur dem menschlichen Geiste eingeordnet ist und der ihm unter der Beschäftigung mit dem Vielerlei der Außenwelt zum Bewußtsein kommt. Derjenige Empiriker, der dies ableugnet, würde derselben Täuschung unterliegen, wie andererseits der spekulative Philosoph, welcher sich einbildet, er habe seine Syntheſen ohne vorhergehende Beobachtungen im Einzelnen aufstellen können. An der Entwickelung der Kunst haben wir die Mängel jener rohen Empirie vor Augen. Mag die in den Anfängen stehende Nation oder das in den Anfängen stehende Kind beim zeichnenden Abbilden der menschlichen Figur noch so genau die einzelnen Glieder nachbilden, jeden einzelnen Finger, die Augen, die Füße, — so lange ihm nicht das Ganze als solches vor dem Geiste steht, d. h. so lange ihm das Ebenmaß und das Gesetz, nach dem die Teile geordnet sind, nicht erschlossen ist, wird das Nachbilden ein äußerst mangelhaftes bleiben. Ja es wird gerade diejenige Einzelheit, auf die der

meiste Fleiß verwandt ist, am unförmigsten und karikirtesten erscheinen. Ein ähnliches Verhältnis findet in der Wissenschaft statt. Auch hier muß die Beobachtung des Einzelnen und das Hinstreben zum Ganzen in das Verhältnis steter Verbindung und Ergänzung zu einander treten. „Jede Analyse", sagt Goethe, „setzt eine Synthese voraus. Ein Sandhaufen läßt sich nicht analysieren; bestünde er aber aus verschiedenen Teilen, man setze Sand und Gold, so ist das Waschen eine Analyse, wo das Leichte weggeschwemmt und das Schwere zurückbehalten wird. Nur beide zusammen (Analyse und Synthese) wie das Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft." [1]) Keine schwierige Stelle eines Klassikers kann erfolgreich zu deuten versucht werden ohne diese Verbindung von Synthese und Analyse, d. h. ohne wiederholten Wechsel in dem Versuch, bald eine dem Sinne angemessene Erklärung der Stelle synthetisch hinzustellen, der die Bedeutung der einzelnen Worte angepaßt werden, und dann wieder die einzelnen Worte in allen ihren Möglichkeiten auszubeuten, um zu jenem der Stelle angemessenen Sinne zu gelangen.[2]) Kein Geschichtsforscher kann die labyrinthisch verschlungenen Begebenheiten der Weltgeschichte seinem Gemüt einprägen, ohne die Form mitzubringen, unter der allein ihr wahrer Zusammenhang erscheint, die Form, die er doch gerade aus jenen Ereignissen erst abziehen soll. „Der Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, verschwindet bei näherer Betrachtung. Jedes Begreifen einer Sache setzt als Bedingung seiner Möglichkeit in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Übereinstimmung zwischen dem Subjekt und Objekt." [3])

Wenn wir also ankündigen, daß wir den Begriff des wissenschaftlichen Verfahrens auf empirische Weise auffinden und den so gefundenen darstellen wollen, so ist damit nur diejenige speku-

---

1) Goethe, Ges. WW. 1833. Bd. 50. S. 193 f.

2) Trendelenburg führt dies Beispiel aus in den Log. Untersuchungen. II, 409.

3) Wilh. v. Humboldt, die Aufgaben des Geschichtsforschers. Ges. WW. Bd. I. S. 14.

lative Behandlung der Frage abgelehnt, die von gewissen philosophischen Theorien und Prinzipien ihren Ausgangspunkt nimmt. Die Gegensätze, um die es sich für uns handelt, finden wir im Großen und Ganzen repräsentiert in den beiden großen wissenschaftlichen Reformatoren des 17. Jahrhunderts, Cartesius und Bacon. Beide beginnen ihr Werk mit der Reinigung des Verstandes von allem Vorurteil. Aber während der erstere nun den reinen Verstand ganz sich selbst überlassen will, damit er alle Urteile lediglich aus sich selbst schöpfe, aus der Kraft des klaren und deutlichen Denkens, so erklärt dagegen Bacon gleich in der Vorrede zu seinem Organon: das einzige Heil, das uns übrig bleibt, besteht darin, daß die gesamte Arbeit des Verstandes ganz von neuem wieder aufgenommen und der Verstand selbst vom ersten Anfang an niemals sich selbst überlassen, sondern beständig geleitet werde.[1]) Über die Thätigkeit des Verstandes, die auch da, wo er von der Erfahrung gegängelt wird, immer noch nötig ist, lagen ja in Bacon noch Gegensätze beschlossen, welche erst später zu Tage traten und dazu führten, daß die von ihm unternommene Bekämpfung der Scholastik und der Spekulation in die Einseitigkeiten des rohen Empirismus und Sensualismus ausarteten. Wir beziehen uns darum hier zunächst nur auf seine Negation, auf die Abwehr der abstrakten, schöpferischen Thätigkeit des Verstandes. Sie vergleicht er der Spinne; wie diese wolle die spekulative Wissenschaft die Fäden ihrer Erkenntnisse in unbegrenzter Weise aus sich selbst ziehen, Fäden die freilich „tenuitate fili operisque admirabiles, sed quoad usum frivolae et inanes sunt.“[2]) Vielmehr ist der Verstand zu leiten durch die Beobachtung der Dinge der wirklichen Welt. Keineswegs ist mit dieser gewissen Beschränkung jeder kombinierenden Thätigkeit des Verstandes der Krieg erklärt. Derselbe muß vielmehr, und zwar unter Mithilfe auch der vorhandenen Phantasie und des freiesten Spieles der Gedanken den Stoff durchdringen, welchen die Be-

1) Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Nachfolger. Leipzig 1873. S. 157.

2) De dignitate et augmentis scientiarum p. 37. — Ich citiere nach einer Ausgabe von 1763 Lugani.

obachtung liefert. Wie hierin das Wesen der wahren Empirie von den neueren großen Forschern gesetzt ist, so laufen auch Bacons Forderungen für das wissenschaftliche Verfahren hierauf hinaus. Mit dem ABC habe es zu beginnen, der Betrachtung der Natur und ihrer Erfahrung, von wo aus man (gradatim et sensim) zuerst die Buchstaben, dann die Silben und endlich den Text und das ganze Buch der Kreaturen lesen lerne.[1])

In diesem Sinne fassen wir die Empirie auf. An den thatsächlichen wissenschaftlichen Zuständen, Einrichtungen und Erfolgen wollen wir die Grenzen und die Aufgaben der wissenschaftlichen Behandlung aufzuweisen unternehmen, um in möglichst überzeugender Weise Anschauung und Begriff miteinander zu verbinden.

§ 3. Innerhalb der Grenzen, welche wir uns gesteckt haben, kann jedenfalls der Versuch einer solchen Behandlung dieses Gegenstandes nicht von vornherein aussichtslos erscheinen. Zwar dürfen wir nicht erwarten, daß das Gesuchte überall hell zu Tage liegt. Wir werden, wie darauf in der Einleitung hingewiesen ist, auf widersprechende Ansichten stoßen. Die Anschauungen, welche wir aus den Äußerungen der Forscher über ihre Methode gewinnen, sind keine harmonischen, wir werden abzuwägen haben zwischen hervortretenden Gegensätzen über die Berechtigung gewisser Methoden, z. B. über das Maß von Gewißheit, das in Anspruch zu nehmen ist u. s. w. Allein wir brauchen darum nicht zu verzweifeln. Thatsächlich sind doch auf allen Gebieten große Fortschritte gemacht, nicht bloß in den eigentlichen Naturwissenschaften. Es sind neue Disciplinen in die Reihe der Wissenschaften eingetreten, z. B. die Geographie. Es haben in den Geisteswissenschaften, der Geschichte, der Jurisprudenz 2c. Entwickelungen stattgefunden, welche dieselben mächtig gefördert haben. Wir haben ein Zeitalter der wissenschaftlichen Heroen hinter uns, von deren Glanze wir heute noch zehren. Da sollte doch die Hoffnung begründet erscheinen, daß sich über die Naturgesetze

1) a. a. O. S. 48.

dieser wissenschaftlichen Fortschritte etwas allgemein Anerkanntes feststellen lassen werde, daß auch mit Hilfe der Äußerungen, in welchen die großen Forscher über ihre Methode Rechenschaft ablegen, ein solcher fester Bestand von Erfordernissen der wissenschaftlichen Methode sich ergebe, den wir als Maßstab gebrauchen können, auch für die Abweichungen, denen wir begegnen, durch welche die erwähnten Verwirrungen in der wissenschaftlichen Methodik der Gegenwart hervorgebracht werden. In den Hauptzügen hoffen wir auf eine Übereinstimmung derer zu stoßen, die in den praktischen Leistungen und Erfolgen ein Siegel für die Auffassung ihrer Methode besitzen.

Aber es leuchtet nun ein, daß dieser unser Weg nur anwendbar ist für die Gewinnung des Begriffs der Wissenschaft in dem eingeschränkten Sinne des wissenschaftlichen Verfahrens. Ganz aussichtslos würde es von vornherein sein, den vollständigen Aufriß des Gesamtgebäudes der Wissenschaft auf diese Weise zeichnen zu wollen. Denn ein solches Ganzes liegt nirgends zur Anschauung vor. Es existiert nur als Forderung des wissenschaftlichen Strebens in unserm Geiste. „Die Idee der Wissenschaft geht hier weiter als ihre Verwirklichung.“ Auch die Ansichten der Vertreter der einzelnen Wissenschaften über die Stellung, welche jeder für seinen Zweig im Gesamtverbande der Wissenschaft beansprucht, lassen uns hier gänzlich im Stich. Wir würden ein unentwirrbares Chaos vor uns haben. Vergleichen wir nur z. B. die entgegenstehenden Ansprüche der Philosophie und der Naturwissenschaft. Die erstere will die eigentliche Wissenschaft ganz allein sein. Die philosophische Fakultät ist nach Kant die einzige, „die für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muß.“ Und wenn er ihr zwei Departemente zuweist, das eine der historischen Erkenntnis, wozu „die Geschichte gehört, die Erdbeschreibung, die gelehrte Sprachkenntnis, die Humanistik mit allem, was die Naturkunde von empirischer Erkenntnis darbietet“, — das andere der reinen Vernunfterkenntnis, — so wissen wir von ihm, daß er eigentliche Wissenschaft nur in dem letzteren Departement zugiebt. „Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist

nur ein uneigentlich sogenanntes Wissen."[1]) — Dem gegenüber sehen wir die Naturwissenschaft „mit ihrem von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich steigernden Bewußtsein, die Wissenschaft zu sein"[2]) gerade darein ihren Vorzug vor den „Geisteswissenschaften" setzen, daß sie allein es sei, die wirklich zwingende Schlüsse gestatte, während es jene nur immer zu größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit bringen[3]) — was einen Stuart Mill zu dem Urteil führen kann: „die induktiven Wissenschaften hätten mehr gethan für die Fortschritte der logischen Methode als die Philosophen von Fach."[4]) — Und wenn wir nun erst hören, was die Naturwissenschaft als zu ihrem Gebiet gehörig betrachtet, so bleibt für alle die anderen nichts als der Teil des Dichters übrig in der „Teilung der Erde". Denn was ist diese Natur, von der sie die Wissenschaft vermittelt? Wenn selbst Alexander von Humboldt, der die Natur bezeichnet als „die Summe der Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem Zusammenhange", kaum gestatten will, daß die Natur dem Bereich des Geistigen entgegengesetzt werde, „als wäre das Geistige nicht auch in dem Naturganzen enthalten"[5]), so liegt es nicht mehr so weit ab, die Naturwissenschaft als die Gesamtwissenschaft zu bezeichnen. Und wir wundern uns nicht mehr, wenn die Ethik, die Religionswissenschaft, die Psychologie u. s. w. nur noch als Unterabteilungen der Naturwissenschaft angesehen werden.[6]) Daß wir durch die Anerkennung

---

1) Vgl. als hierher gehörig: Streit der Fakultäten. WW. Bd. I, 223. 262 ꝛc. Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Bd. VIII, 442.

2) Lang: Die Religion im Zeitalter Darwins. Berlin 1873. S. 5.

3) Helmholtz, über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Gesamtheit der Wissenschaften. Pop.-wiss. Vorträge. I. Heft 1.

4) Bei Helmholtz a. a. O. S. 22.

5) Kosmos, (Stuttgart u. Augsburg 1843.) Bd. I, S. 69 u. Vorrede p. VII.

6) Die Bestimmung des Begriffes Natur hat allerdings ihre Schwierigkeiten. A. de Candolle fand sie so groß, daß er das Wort nur noch in zwei Bedeutungen gebraucht: Die Natur eines Dinges und die Natur im Gegensatz zur Kunst. Der ihm sonst noch als der am meisten philosophisch scheinende Begriff lautet: „l'ensemble de toutes les choses et de toutes les phénomènes, dont l'homme connait plus ou moins, ou ne connait

solcher Ansprüche nicht zu einem allgemeinen Frieden unter den Wissenschaften gelangen, leuchtet ein. Und auch wenn wir sie gäben, würde noch nichts gewonnen sein. Denn die einzelnen Zweige der Naturwissenschaft beginnen den Krieg von neuem. Während die einen für die Astronomie den Rang einer „Königin der Wissenschaften" beanspruchen[1]), wird von den anderen die „Biologie" als die Krone des gesamten Gebäudes betrachtet.

So sehen wir also von der einen Seite die Philosophie und von der andern die Naturwissenschaft den Anspruch auf den Primat erheben. Und das nicht nur, sondern sie machen beide den Versuch, alles andere Wissen außer dem bei ihnen giltigen zu verdrängen. Und es scheint überhaupt die Sonderstellung in einer einzelnen Wissenschaft die Neigung zu bewirken, das gesamte Wissen unter dem Gesichtspunkt gerade dieses einzelnen Zweiges und seiner Aufgaben zu betrachten. Auch die Geschichtswissenschaft verlangt als „Achse aller menschlich moralischen Bildung, deren Pole Poesie und Philosophie bilden," angesehen zu werden. „Der Geschichtsschreiber", ruft Gervinus aus, „muß ein Meister des Wissens und ein Meister des Lebens sein. Er soll den ganzen Umfang der Dinge erfassen. Nichts darf ihm fremd sein, was je menschlich war, der ganze Kreis der Handlungen, Künste und Wissenschaften fällt unter seine Aufgabe." [2]) Und was verlangt

---

pas du tout les circonstances et les causes. (Sur les differents sens du mot Nature, Génève 1873.) Allerdings sehr naiv — und dann doch lieber auf Erklärung verzichten!

1) „Sowohl die mannigfachen Gesichtspunkte und die große Anzahl der zu beobachtenden Gegenstände, als auch der genaue und notwendige Zusammenhang der Astronomie mit vielen anderen Zweigen der Wissenschaften, machen sie zur umfangreichsten und schwierigsten aller menschlichen Kenntnisse. Und die Größe und Erhabenheit ihres Gegenstandes, sowie die hohe Ausbildung, welche sie erlangt hat, haben ihr den Namen Königin der Wissenschaft erworben ... Ihre festen Grundlagen sind nunmehr für ewige Zeiten unabänderlich gesichert und nur der weitere Ausbau nach innen und außen ... ist der Zukunft vorbehalten, eine erhebende und belohnende Aussicht, wie sie in diesem Grade keine einzige der menschlichen Wissenschaften von sich rühmen kann." Mädler, der Wunderbau des Weltalls ꝛc. Berlin 1879. 7. Aufl.

2) Grundzüge der Historik. Leipzig 1837.

im Grunde der römische Jurist anderes für seine Wissenschaft, wenn er sie definiert, als divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia?

Gewiß haben diese scheinbaren Einseitigkeiten in den Ansprüchen, in welchen allen sich ohne Schwierigkeit des Berechtigten genug nachweisen ließe, für die Ausbildung der einzelnen Zweige erfreuliche Folgen gehabt. Allein eine Organisation der Wissenschaften, eine Ordnung ihres gegenseitigen Verhältnisses ist auf dem Wege eines Ausgleichs unter ihren Ansprüchen nicht zu erreichen. Es müßte dazu der Standpunkt außerhalb eines einzelnen Zweiges genommen, d. h. also von allgemeinen Prinzipien ausgegangen werden. Und dann hätten wir es sofort wieder mit den Philosophen zu thun, die sich darüber befehden, ob der Einteilungsgrund für die Wissenschaften ein subjektiver sein müsse, nach welchem Aristoteles verfährt, der von den Seelenvermögen ausgeht, oder ein objektiver, z. B. in der verschiedenen Art des Zwanges, der auf den verschiedenen Gebieten dem menschlichen Geiste angethan wird als mathematische, physische, organische und ethische Notwendigkeit [1]) u. s. w. — Gerade derartige philosophische Erörterungen aber wollen wir vermeiden. Und deshalb verzichten wir auf eine umfassende Entwickelung des Begriffs der Wissenschaft und beschränken uns auf eine empirische Untersuchung über den Begriff des wissenschaftlichen Verfahrens.

Wenn wir übrigens unter den Versuchen zu einer Organisation der Wissenschaften auch Bacon genannt haben, so berührt sich derselbe doch viel näher mit der uns gesteckten Aufgabe als mit der jener Philosophen. Thatsächlich bringt er es zu keiner wirklichen Organisation. Fischer urteilt gewiß richtig, wenn er mit Rücksicht auf die ziemlich lockeren Verbindungen, in welche Bacon einzelne Zweige zu einander stellt, sein Gebäude der Wissenschaft mehr eine Encyklopädie als einen Organismus nennen will. [2]) Wenn derselbe, wie Aristoteles, nach den menschlichen Seelenkräften die großen Abteilungen der Wissenschaft bestimmt,

1) Trendelenburg, log. Untersuchungen. II, S. 412.
2) a. a. O. S. 293 ff. (cf. S. 22. Anm. 1.)

und dem Gedächtnis — der Phantasie — und der Vernunft die Geschichte — die Poesie — und die Philosophie entsprechen läßt, so ist damit für das Verständnis und die Würdigung der einzelnen Disziplinen eigentlich noch nichts gewonnen. Einen verschiedenen Rang können die Wissenschaften nach Bacon auch gar nicht haben, der es für falsch erklärt, gewisse Dinge für vornehmer als andere zu halten. „Was wert ist zu sein, das ist auch wert gewußt zu werden, denn die Wissenschaft ist das Abbild des Daseins und sind die niedrigen Dinge so gut vorhanden als die herrlichen.“[1] — Die Einheit, an der es Bacon lag, ist dieselbe, auf die es auch uns hier nur ankommt, d. i. die Einheitlichkeit in der Methode, daß alle Zweige der Wissenschaft „gewußte Dinge“ enthalten und sich dem Zweck gemäß gestalten: wirkliches Wissen zu produzieren.

Nur in diesem Sinne fragen auch wir nach einem einheitlichen Begriff von Wissenschaft. Wir wünschen einen übereinstimmenden Maßstab für wissenschaftliche Behandlung, der auf dem einen Gebiete, also z. B. dem der Religion, angelegt, auch von den Vertretern der andern Gebiete, der Natur, der Geschichte 2c. als wissenschaftlich anerkannt wird. Wir werden fortan die Frage: was ist Wissenschaft? ohne Mißverständnis zu befürchten, aufwerfen können, indem nun klar gestellt ist, daß wir von einer wissenschaftlichen Encyklopädie dabei ganz und gar absehen, und unter Wissenschaft immer nur eine Art von Gerüst verstehen, das auf den verschiedenen Gebieten in gleichartiger Weise zur Anwendung kommt. Würde auch nur über diesen Begriff eine bewußte Übereinstimmung unter den Zeitgenossen erzielt, würde der Begriff des Wissenschaftlichen zu einer Münze, die auf den verschiedenen Gebieten und in den verschiedenen Fakultäten mit demselben Wert umliefe, so würde Großes erreicht sein und wir würden dem nachfolgenden Geschlecht mit größerem Vertrauen den Ausbau der Wissenschaften überlassen können, als es bei der drohenden Zerfahrenheit der Methodik möglich ist. — Und es ist ferner klar gestellt, welchen Weg wir einschlagen wollen, um einen

1) Fischer a. a. O. S. 145.

Beitrag zu dieser Arbeit zu liefern. Wir wollen versuchen, durch empirische Betrachtung der Wissenschaft in ihrer Praxis zu einem übereinstimmenden Begriff ihrer Theorie zu gelangen.

§ 4. Es bleibt für dies die Aufgabe und ihre Grenzen beschreibende Kapitel nur noch übrig, daß wir uns über den Weg verständigen, den eine empirische Untersuchung des Begriffes der Wissenschaft einzuschlagen hat. Fragen wir unseren Gegenstand zuerst nach seinem Namen, unter dem er sich einführt, so wird mit einer etymologischen Erklärung nichts gewonnen sein. Das Wort Wissenschaft hat zunächst eine ganz subjektive Bedeutung und bezeichnet die Summe oder eigentlich nur den Thatbestand des Wissens einer Person (meine Wissenschaft — ich habe davon keine Wissenschaft u. s. w.). Daß uns damit nicht gedient ist, liegt auf der Hand. Greifen wir zum Wörterbuch, so wird uns neben jener subjektiven als zweite Bedeutung genannt „der zu einem Ganzen geordnete Inbegriff gleichartiger, d. i. auf Gegenstände einer Art oder eines Gebiets bezüglicher Erkenntnisse." Und weiter in bestimmterer Bedeutung: „ein solcher Inbegriff von Erkenntnissen, sofern dieselben aus ihren innersten Gründen hergeleitet und in ihrem notwendigen Zusammenhange vernunftmäßig begriffen und geordnet werden" (Heyse). Sie wird dabei im Allgemeinen unterschieden von der ausübenden Thätigkeit der Kunst, im Besonderen von der bloßen Kunde, die auf erfahrungsmäßige Erforschung und Darstellung von Thatsachen geht, und der Lehre, welche die Erlernung und Anwendung eines gegebenen Stoffes bezweckt (Sprachlehre, Sprachkunde, Sprachwissenschaft). Nehmen wir dazu die Definition aus einem philosophischen Handbuche, z. B. Drobischs neuer Darstellung der Logik, so soll danach „jede Wissenschaft eine klare und deutlich geordnete uud möglichst vollständige zusammenhängende und in sich einstimmige Erkenntnis ihres Gegenstandes geben." Und Kant giebt einmal eine sehr kurze Definition der Wissenschaft mit den Worten: „dasjenige Ganze der Erkenntnis, das systematisch ist".[1])

1) Metaph. Anfangsgründe der Naturwiss. Vorr. Bd. VIII, S. 442.

Wir können uns aus diesen allgemeinen Erklärungen vorläufig als Erfordernisse, wie sie wohl allgemein für die Wissenschaft anerkannt werden, folgendes entnehmen: 1) sie muß einen bestimmten Gegenstand haben, ein in sich abgeschlossenes Gebiet, — 2) sie muß zur Darstellung bringen alles was man auf diesem Gebiet oder über diesen Gegenstand wirklich weiß, und 3) an diese Darstellung müssen bestimmte Anforderungen gemacht werden in bezug auf die Form. Wir werden also hauptsächlich darauf hin unsere Untersuchung zu richten haben, erstlich wie sich die Wissenschaft zu ihrem Gegenstand verhält, in welchem Verhältnis der Abhängigkeit er zu ihr steht oder sie zu ihm, welche Wechselwirkung unter ihnen statt habe, wenn eine solche überhaupt vorhanden ist, und welche Einflüsse von der Art und Natur des Gegenstandes auf die Methode geübt werden, durch welche sich die Wissenschaft ihm nähert. Zweitens wird in das Licht zu stellen sein, wann ein Umstand des betreffenden Gebietes oder Gegenstandes als wirklich gewußt zu betrachten sei, was dazu nötig ist, daß man von einem Erkenntnis reden kann, welches in den Kreis anderer Erkenntnisse eingereiht werden kann. Endlich drittens handelt es sich um die ordnende Thätigkeit, durch welche die Erkenntnisse zu einem System gefügt werden. Hierbei wird die Frage nach dem Anfang und dem Ende der Wissenschaft zu stellen sein, also nach der allgemeinen Einordnung des wissenschaftlichen in das geistige Leben und Streben der Menschheit überhaupt. Denn das System, auf welches jede Wissenschaft hinstrebt, muß ein Fundament haben, und es fragt sich, wie weit das von ihr selbst gelegt wird, und weiter, ob sie mit der Spitze ihres Systems innerhalb ihrer eigenen Sphäre bleibt oder über sich irgendwie hinausweist. Wir denken nicht, daß irgend jemand diese vorangestellten Definitionen für eine synthetische Begriffserklärung nehmen wird. Sondern es ist dies nur eine oberflächliche äußere Betrachtung, unternommen in der Absicht, um daran irgend welche Anknüpfung zu gewinnen, wo im einzelnen unsere empirische Betrachtung einsetzen könne. An welchem Punkte wir beginnen, das würde auf den Gang und das Resultat der Untersuchung keinen Einfluß haben. Wir wählen denselben lediglich aus Rücksichten

der Anſchaulichkeit. Nur auf möglichſt allgemeine Zuſtimmung kommt es uns an, vor allem bei den Ausgangspunkten. Und deshalb reden wir zuerſt von dem Verfahren der Wiſſenſchaft in bezug auf ihren Gegenſtand, zweitens von der wiſſenſchaftlichen Gewißheit und drittens von den Grenzen der Wiſſenſchaft.

2. Kapitel.

Das Verfahren der Wissenschaft.

§ 5. Wo wird sich uns die Wissenschaft in ihrer thatsächlichen Erscheinung zuerst stellen, damit wir Anschauungen gewinnen können, aus denen wir das Verhältnis, in welches sich die Wissenschaft zu ihrem Gegenstande setzt, um ihn methodisch zu behandeln, also das eigentliche wissenschaftliche Verfahren, begrifflich ableiten können? Wir brauchen gegenwärtig nicht weit zu gehen, um der Wissenschaft zu begegnen. Sie umgiebt uns, so möchte man sagen, überall. An den Kakaobüchsen auf dem Frühstückstisch des modernen Menschen begrüßen ihn mit dem ersten Tageslichte die „Zeugnisse der Wissenschaft". Die Wissenschaft füllt eine stehende Rubrik in seiner täglichen Lektüre, der Zeitung. Wissenschaftliche Vorträge werden in jedem gebildeten Orte den Winter über gehalten u. dgl. Allein wir sagen gewiß nicht zu viel, wenn wir hier sofort am Anfang unserer Untersuchung eine eingerissene Verwirrung in bezug auf den Gebrauch unseres Wortes vermuten. Unter den Vertretern der Wissenschaft selbst wenigstens dürfte kein Zweifel darüber herrschen, daß es ein Mißbrauch ist, wenn in weiten Kreisen derjenigen heutzutage Ansprüche auf wissenschaftliche Bildung erhoben werden, deren Eigentümlichkeit es ist, nicht wissenschaftlich, sondern entweder technisch oder allgemein gebildet zu sein. Wollen wir die Wissenschaft auf dem ihr eigentümlichen Gebiete aufsuchen, so haben wir nicht in das bunte Vielerlei des praktischen Lebens zu blicken. Vielmehr sind *ihre berufenen Pflegestätten die Universitäten*. Außerakademische wissenschaftliche Bestrebungen werden zum Gemeingut der

gelehrten Welt erst durch die Vermittlung der Universitäten. Es ist eine Thatsache, welche aus der Litteratur der Gegenwart nötigenfalls mit Zahlen erwiesen werden könnte, daß Werke, die auf die Bezeichnung als wissenschaftliche Anspruch machen, im Widerspruch mit den Universitäten oder wenigstens ohne ihre Anerkennung, dauernde Geltung in dem Leben der Nation sich nicht verschaffen können. Auch jene vorhin erwähnten sogenannten populär-wissenschaftlichen Erscheinungen müssen die Berechtigung zu ihrem Namen immer durch irgend welchen Zusammenhang mit demjenigen wissenschaftlichen Leben nachweisen, das auf den Universitäten getrieben wird und von dorther ausgeht. Denn hier fließt die Quelle des wissenschaftlichen Lebens, hier steht der durch eine fünf Jahrhunderte währende Entwickelung befestigte Richterstuhl der Wissenschaft. Noch heute liegt das Privilegium, Anerkennung und Ehrentitel auf dem wissenschaftlichen Gebiete zu erteilen, einzig in der Hand der Universitäten.

Die erste Lehre, welche wir zur Begriffsbestimmung der Wissenschaft daraus entnehmen, ist die, daß sie *zünftig* ist, d. h. *daß sie zu ihrer Pflege besondere Berufsgenossenschaften erheischt*. Für das Verfahren der Wissenschaft will das aber besagen, daß zu ihrer Betreibung eine Fülle von gelehrten Kenntnissen gehört, die der Einzelne nicht selbständig und isoliert herbeischaffen kann. Er kann auf einem bestimmten Gebiete sehr vieles wissen, er kann auch durch Experimente und Forschungen den Wissensstoff bedeutend vermehren. Es kann sogar durch ganz gelegentliche und vereinzelte Äußerungen aus dem Munde genialer Männer, die keineswegs Fachmänner sind, Licht gegeben werden für den Weg, auf dem eine Wissenschaft vorzurücken, für ein Problem, das sie zu lösen hat. Aber der allgemeine Betrieb bleibt zünftig geordnet. Die Fülle des Einzelwissens, welches es gilt zu sammeln und zu bewahren, erfordert Männer, die diesem Beruf ausschließlich obliegen. Da steht denn der eine auf den Schultern des andern, geht mit den Erfindungen, Entdeckungen oder Ideen eines Vorgängers um, wie mit seinen eigenen, bildet sie weiter und fördert neues Wissen zu Tage. So bildet sich die wissenschaftliche Schule, mit Meistern und Jüngern, Vorgängern und Nachfolgern.

Dies sind die thatsächlichen Verhältnisse, aus der wissenschaftlichen Behandlung der Dinge selbst erwachsen. Und für diese letztere folgt daraus als ein Kennzeichen ihrer besonderen Art, daß sie etwas Umfassendes haben, d. h. auf Vollständigkeit abzielen muß. Und auch wenn sie sich nur mit einem Einzelding, nur mit dem Teil eines größeren Ganzen in Spezialuntersuchung beschäftigt, so müssen dessen allseitige Beziehungen immer im Auge behalten werden, wenn es eine wissenschaftliche Behandlung sein soll. Indem an der einen Hochschule die verschiedensten Zweige des geistigen Lebens getrieben werden, wird angedeutet, daß sie alle unter einander gemeinsame Beziehungen haben, daß die wissenschaftliche Behandlung bis zu den Wurzeln dringen muß, wo der besondere Zweig mit den andern, mit dem Gemeinsamen zusammenhängt.

In der Organisation der Schule liegen natürlich auch gewisse Gefahren. Der Vorteil derselben besteht in der gesicherten Fortpflanzung der Wahrheit. Wie aber nun, wenn sie zur Wohnstätte des Irrtums wird, und die Schule, sich vom Leben abschließend, mit der Wirklichkeit in Konflikte gerät? Wir haben verschiedene Beispiele aufzuweisen, wie gewisse Theorien und Voraussetzungen, welche innerhalb des Kreises der schulmäßigen Gelehrten durch irgendwelche Autorität zur gangbaren Münze geworden waren, als Hindernisse sich den wirklichen Fortschritten entgegensetzten. „Die Geschichte der Wissenschaft", sagt Goethe[1]), „zeigt uns bei allem, was für dieselbe geschieht, gewisse Epochen, die bald schneller bald langsamer aufeinander folgen. Eine bedeutende Ansicht, neu oder erneut, wird ausgesprochen, sie wird anerkannt, früher oder später, es finden sich Mitarbeiter, das Resultat geht in die Schule über, es wird gelehrt und fortgepflanzt, — und wir bemerken leider, daß es gar nicht darauf ankommt, ob die Ansicht wahr oder falsch sei; beides macht denselben Gang, beides wird zuletzt eine Phrase, beides prägt sich als totes Wort dem Gedächtnis ein." — Nun traten wohl aus dem Leben heraus geborene Ansichten und Entdeckungen der

1) Fragmente zur Naturwissenschaft. III, S. 278.

abstrakten Gelehrsamkeit entgegen, es traten Zerwürfnisse auf, welche durch das Standesbewußtsein der Zunft, das mit Stolz auf die nicht von ihr ausgehenden Leistungen als unwissenschaftliche herabsah, einen oft herben Charakter annahmen. G. Forster war nicht der erste, der im vorigen Jahrhundert über den „gelehrten Zunftzwang" klagte und über den Mißbrauch, der mit dem an sich nötigen und nützlichen Mechanismus der Wissenschaft getrieben werde.[1]) Diese Klagen sind oft genug erneuert. Es ist

1) In einer Abhandlung „über historische Glaubwürdigkeit" (Ges. Werke Bd. IV. Kl. Schriften. 1. Teil) heißt es (S. 295): „Den Nutzen zwar hat der Mechanismus, der sich in allen äußeren Formen der Wissenschaft offenbart, daß in Zukunft der weisere Mensch von der schweren Arbeit des litterarischen Tagelöhners Gebrauch macht, daß er diesen in seiner Hand wie eine Maschine betrachtet, womit er in wenigen Augenblicken ausrichtet, was ihm sonst Jahre gekostet hätte ... So wird denn auch dieser Handwerksgelehrte ein nützlicher und brauchbarer Mensch, wenn er gleich oft, wo er von Dingen urteilt, die außer seiner memorierenden Sphäre liegen, eine possierliche Rolle spielt. Gewiß wäre es übel um das Menschengeschlecht bestellt, wenn es auf keinem andern als dem den Gelehrten vorgezeichneten Wege zum Wahren gelangen könnte. Der schlichte Menschenverstand zeigt auch schon zum Überfluß, daß ein solcher Weg für Ungelehrte noch offen steht und die von Philosophen selbst so oft anerkannte Notwendigkeit, sich wieder bei dem schlichten Menschenverstande zu orientieren, wenn sie sich zu weit in die ungemessenen Räume des Vernünftelns verirrt haben, scheint diesem Wege, wenigstens in gewisser Rücksicht, einen Vorzug vor jenem einzuräumen." — Und ebenda S. 304 in einer Abhandlung „über den gelehrten Zunftzwang": „Die Tyrannei der Meinungen war von jeher dem Menschengeschlechte um so viel gefährlicher, je künstlicher sie sich hinter der Larve der Vernunft selbst zu verbergen wußte. Ein Phantom, welches unter dem Namen gemeine Vernunft die unbedingteste Huldigung verlangt, scheint noch jetzt die Freiheit jeder wirklich existierenden subjektiven Vernunft beeinträchtigen zu wollen. Nicht genug, daß alle Zweige unseres Erkennens zu den allgemeinen Gesetzen des Denkens zurückgreifen und, wie es recht ist, mit der systematischen Form der Wissenschaft neu ausgeprägt werden, soll dies Gepräge nun auch jeden anderweitigen Gebrauch der Verstandeskräfte teils entbehrlich machen, teils die Resultate desselben außer Kurs setzen und zur verrufenen Münze herabwürdigen." Man mache sich Theorien gleich Fäden, auf denen man die Erfahrungen aufreiht, aber sie schwanken mit jeder neuen Entdeckung. „Mit Recht warnt daher die Philosophie, die auf die Erhaltung der Freiheit und der Eigentümlichkeit im Menschen bedacht ist und kein

auf die Gefahren hingewiesen, welche sich aus einer gewissen Einseitigkeit der Theorie für die wissenschaftliche Behandlung ergeben, aus einem Abschließen gegen den lebendigen Strom der Wirklichkeit und der Praxis, in den die Wissenschaft nicht aufgehen, dem sie aber auch nicht fremd gegenüberstehen darf.

Es hat nicht fehlen können, daß die entstandenen Konflikte mit einer Niederlage der gelehrten Schule geendet haben. Es traten Geister auf, welche sich der Macht der Autorität entzogen, die dem einzelnen sich für gewöhnlich so sehr empfiehlt, in dem Bewußtsein, daß er eines Anschlusses bedarf, des Getragenwerdens von einer Schule, die mit arbeitet, und der sein eigenes Arbeiten wieder zu Gute kommt. Wir werden im Laufe unserer Untersuchungen noch auf Beispiele davon stoßen, wie der schulmäßig erstarrten Wissenschaft aus dem Leben heraus Korrekturen zu Teil geworden sind. Für jetzt sei nur auf den zünftigen Despotismus hingewiesen, der sogar in der Philosophie sich zur Herrschaft bringen kann. Wie schwer war es zu gewissen Zeiten den Gegnern Hegels gemacht, sich Gehör zu verschaffen. Auf den preußischen Universitäten war diese Unterdrückung geradezu zum System geworden. Fast dieselbe Rolle, wie hier Hegel, spielte bald darauf in Österreich Herbart. Derjenige Philosoph aber, der in den letzten Dezennien den weitaus größten Erfolg gehabt hat, trat mit dem Bewußtsein auf, daß er nicht zur Zunft gehöre, und wollte eine Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen die Abstraktionen der Wissenschaft repräsentieren. Ed. v. Hartmann erklärt selbst den beispiellosen Erfolg seiner „Philosophie des Unbewußten" aus zwei Umständen: „erstens einem unter der scheinbar aufs Höchste gestiegenen Apathie gegen philosophische Untersuchungen verborgenen Heißhunger des großen Publikums nach denselben

---

despotisches Interesse hat, ... vor jenem in allen Wissenschaften noch so wirksamen zünftigen Despotismus, der genau wie der politische und hierarchische darauf ausgeht, den Menschen in den Zauberkreis eines Systems zu bannen, außer welchem die Wahrheit nicht anzutreffen sein soll und in dessen Bezirke gleichwohl die Beschränktheit des Raumes und die Armut der Ideen die Hälfte unserer Anlagen zur Unthätigkeit verdammen, indeß die andere ein mechanisches opus operatum treibt."

und zweitens einem Zustand ungewöhnlichen Darniederliegens der zur Befriedigung dieses Bedürfnisses von Amtswegen berufenen Zunftphilosophie.“ [1])

Aber durch den Hinweis auf diese Gefahren des Zunftmäßigen und die je und je von außen auf dieselben einwirkenden Leistungen, wird die Notwendigkeit der Bildung einer wissenschaftlichen Schule und die Stellung, welche die Universitäten in dem Leben der Wissenschaft einnehmen, keineswegs geändert. Eben auch jene Leistungen müssen doch vor dem akademischen Tribunal sich ausweisen. Die Hartmannsche Philosophie z. B. würde ganz ohne Erfolge sein, wenn sie nur in den Journalen gepriesen würde. Thatsächlich aber hat sie die Kathederphilosophie in Aufregung versetzt und derselben neue Anregung verliehen. Die Ausartungen aber, zu welchen die zunftmäßige Organisation der Wissenschaft geführt hat, sind gerade ein verstärkter Beweis dafür, wie jene Organisation selbst durchaus in der Natur der Wissenschaft begründet ist und zwar in ihrem Abzielen auf etwas Umfassendes, Allseitiges, Gründliches, Vollendetes, mit andern Worten: in dem Streben nach reiner Wahrheit, nach einer vollkommen treffenden Abbildung des Seins in dem wissenden Geist. Dies Streben ist nur zu erreichen durch eine gewisse Selbständigkeit, die man der Gesamtheit der wissenschaftlichen Bestrebungen giebt; sie dürfen mit dem Praktischen und Nützlichen nicht vermengt werden, sondern müssen eine gewisse vornehme Sonderstellung einnehmen. Und dazu dient die Existenz der wissenschaftlichen Schule.

§ 6. Aus den eben beschriebenen Gefahren, welche der Wissenschaft aus ihrem zünftigen Charakter drohen, ergiebt sich ganz von selbst die Lehre, daß die Aufgabe einer fortgehenden Verbindung der Wissenschaft mit der Welt der Wirklichkeit niemals vergessen werden darf. Und wir haben diesen Hinweis auf die Konflikte zwischen Schule und Leben kaum nötig. Es bedarf nur eines Blickes auf die nähere Einrichtung oder Verfassung der Universitäten selbst, um schon aus dieser Schlüsse zu machen über das

1) Im Vorwort zur 7. Auflage. Berlin 1876. p. XIII.

Verhältnis der Wissenschaft zu ihrem Gegenstande, welche eine gewisse Einschränkung ihres zünftigen Charakters ergeben und damit eine wesentliche Bestimmung für den Begriff des wissenschaftlichen Verfahrens hinzubringen. Die in sich abgeschlossene Stellung der Wissenschaft bedarf einer Ergänzung, eines Korrektivs gegen schulmäßige Abstraktionen, und dasselbe liegt in der Organisation der wissenschaftlichen Schule selbst. Es scheint uns nämlich von entscheidender Bedeutung zu sein, daß diese Pflegestätten der Wissenschaft gleichzeitig die nicht zu umgehenden Bildungsanstalten sind für diejenigen, welche im praktischen Leben eine leitende Stelle einnehmen wollen. Sie haben, wie die von Wilhelm v. Humboldt entworfenen Statuten der Berliner Universität besagen, die Diener in Kirche und Staat zu bilden.[1]) Aus dieser praktischen Aufgabe heraus ist die Einteilung der Fakultäten erwachsen. „Ists doch nicht eine Einsicht der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften oder ihr Teilungsprinzip, das neben der philosophischen Fakultät eine juristische und medizinische fordert, sondern das Bedürfnis des Staates und der Gesellschaft.“[2]) Daß die Fakultäten nicht nach wissenschaftlichen Prinzipien sondern nach praktischen Bedürfnissen abgeteilt sind, bedarf keines Beweises. Am einleuchtendsten tritt es bei der medizinischen Fakultät hervor, welche zu ihrer Sondereristenz keinen vernünftigen Grund hätte, wenn sie nicht diejenige wäre, welche die Ärzte heranbildet. Sie scheidet aus der Naturwissenschaft alle diejenigen Gebiete als ihr Departement heraus, welche diesem praktischen Zwecke dienen. Nicht ein wissenschaftliches Teilungsprinzip ist dabei maßgebend, sondern der praktische Gesichtspunkt einer Rücksicht auf die Krankheiten des Menschen.

Und diese Organisation der Fakultäten hat sich in ihrer jetzigen Gestalt seit dem 16. Jahrhundert, und im Wesentlichen ihrer Gestaltung schon seit dem 14. Jahrhundert erhalten. Sie hat nicht nur den großen Umwälzungen in dem geistigen

1) v. Bethmann-Hollweg: über Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft. Bonn 1870. S. 57.

2) Kähler: die Stellung der Kirche zur modernen Theologie. Kirchl. Monatsschrift. Halle 1881. S. 148.

Leben, welche sich seit jener Zeit vollzogen haben, nicht nur den tiefgehenden Veränderungen auf dem wissenschaftlichen Gebiete getrotzt. Sie ist auch unberührt geblieben durch die direkten Angriffe, welche sie zuweilen von Philosophen erfahren hat, welche den Pflanzstätten der Wissenschaft eine mehr durch die Theorie und das wissenschaftliche Prinzip bestimmte Form gegeben wissen wollten.

Was zuerst die Umwälzungen auf dem wissenschaftlichen Gebiete betrifft, so kann zwar nicht gesagt werden, daß sie ganz ohne Einfluß auf das Verhältnis der Fakultäten geblieben wären. Derselbe zeigte sich in dem Hervorbrechen und dem immer wachsenden Einfluß der philosophischen Fakultät, welche zuerst auch nach ihrer Aufnahme in die Reihe der andern die niedere Fakultät geblieben war[1]), welche aber in der Gegenwart zu einer vollkommenen Gleichberechtigung gelangt ist. Die Zahl der Lehrer und Vorlesungen, die zur philosophischen Fakultät gehören, pflegen die große Mehrzahl zu bilden. Auch hat sie sich hie und da noch gespalten in eine historisch-philologische und eine naturwissenschaftlich-mathematische. In Tübingen ist eine besondere staatswirtschaftliche Fakultät entstanden. Allein alle diese äußeren Verschiebungen der ursprünglichen Einrichtung liefern gerade dafür verstärkte Beweise, daß sich die Organisation des wissenschaftlichen Betriebes dem praktischen Leben gemäß gestaltet. Denn sie sind noch viel weniger als die ursprüngliche Dreiteilung in Theologie, Jurisprudenz und Medizin aus wissenschaftlichen Prinzipien, aus Theorien der Wissenschaft geflossen, sondern aus dem Bedürfnis der Zeit. Einen Beweis für diese Behauptung beizubringen ist nicht nötig, da sie wohl noch niemals angezweifelt ist. Jede Geschichte der Universitäten aber kann denselben handgreiflich herausstellen.

Das Gewicht dieser Thatsache wird noch vermehrt dadurch, daß die je und je erfolgten Angriffe der wissenschaftlichen Theoretiker nichts an jener Entwickelung haben ändern können. Es

1) In Helmstädt nahmen noch immer die Professoren der philosophischen Fakultät niedrigere Sitze ein in der großen Aula, als die der drei andern.

ist von ihrer Seite die Behauptung aufgestellt, daß jene historische Entwickelung nunmehr eines Eingreifens bedürfe, einer Umänderung nach wissenschaftlichen Prinzipien. Ein solcher Angriff liegt eigentlich schon in Kants „Streit der Fakultäten". Denn was bedeutet es anders, wenn er die philosophische Fakultät die einzige sein läßt, „welche das Interesse der Wissenschaft besorgen läßt", während die andern drei durch das Interesse der Regierung an solchen Lehren, „welche ihr den stärksten und dauerndsten Einfluß auf das Volk verschaffen", beherrscht würden. Nur die erstere, die mißbräuchlich sogenannte untere Fakultät schaffe die Wahrheit herbei. Es ist dies eine solche Untergrabung des ganzen Bodens, auf dem unsere Universitäten stehen, daß man schwer begreift, wie Kant bei einer solchen Teilung zwischen den Geschäften der Fakultäten noch an dem Gedanken der Einheit des „gelehrten gemeinen Wesens" festhalten kann.[1]) — Für den absoluten Idealismus Fichtes, dem die Universität „das Heiligste ist, was das Menschengeschlecht besitzt", ja „die sichtbare Darstellung der Einheit der Welt, als der Erscheinung Gottes, und Gottes selbst", — konnte natürlich die Organisation dieser Darstellung nicht dem praktischen Bedürfnis überlassen bleiben. Er wollte alle ihre einzelnen Einrichtungen „durch einen klaren Begriff in ihrer eigentlichen Absicht verstanden, sie aus diesem Begriff heraus wiederum vollständig abgeleitet und sie so zu einem organischen Ganzen verwebt" haben.[2]) Allein die gelehrte Welt hat doch auf „die unermeßlichen Vorteile" verzichtet, welche ihr Fichte zugedacht hatte, indem er z. B. die Heilkunde gänzlich von der Wissenschaft absondern wollte, da von dieser zu jener gar kein stätiger positiver Übergang stattfinde. Die wissenschaftliche Schule sollte „alle Zweige der Naturwissenschaft, bis zur Anatomie, Botanik u. dgl. ohne alle Rücksicht auf Heilkunde sorgfältig treiben". Daneben, in einem für sich bestehenden Institute, sollte „rein und ohne wissenschaftliche Beimischung, die als in der Schule erlernt

1, Ges. WW. Bd. I. p. 211 ff

2, Über die einzig mögliche Stellung der akademischen Freiheit. Ges. WW VI, 453 und: bedeutender Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. WW. VIII. 182. 133 etc.

vorausgesetzt wird", die Heilkunde getrieben werden. Ähnliche Sonderungen werden auch in der Jurisprudenz und in der Theologie vorgeschlagen. Es wird also hier verlangt, daß die Wissenschaft rein aus sich selbst und um ihrer selbst willen, mit vollständigem Absehen von den Bedürfnissen des praktischen Lebens getrieben werde, — nur nach Maßgabe der der absoluten Vernunfterkenntnis innewohnenden Gesetze. Daß die Pflanzstätten der Wissenschaft solchen Versuchen zu einer Umänderung ihrer Organisation widerstanden haben, beweist, daß sie jene Abstraktion nicht vollziehen wollen und können, daß sie ein Bewußtsein davon haben, wie die Wissenschaft in lebendiger Wechselwirkung mit dem wirklichen Leben und seinen praktischen Bedürfnissen am besten gedeihe. Wie Bacon am Beginn der modernen Zeit die denkende und handelnde Thätigkeit des Menschen durch noch festeres Band verbunden wissen wollte, — Bacon, der die Wissenschaft als eine Rüstkammer bezeichnete „zur Ehre des Schöpfers aller Dinge und zur Bereicherung und Erleichterung des menschlichen Lebens"[1]) — so verbinden unsere Universitäten in der That die contemplatio und actio durch das festeste Band, indem sie jene treiben um zu dieser vorzubereiten.

Wir sehen also, daß die Gebiete, auf welchen die Wissenschaft thätig ist, nicht ihre ausschließliche Domäne bilden. Dieselben würden existieren, auch wenn es eine Wissenschaft nicht gäbe, und sie haben noch andere Aufgaben und Lebenszwecke, als wissenschaftlich behandelt zu werden. Für die wissenschaftliche Behandlung aber ergiebt sich daraus die Grundregel, daß sie sich eine souveräne Macht über ihren Gegenstand nicht einbilden darf, so daß sie nicht schaffend und Gesetze gebend vorzugehen hat, sondern suchend, um die dem Gegenstande innewohnenden Gesetze und dadurch ihn selbst in seinem eigentümlichen Leben zu erkennen.

Zwei allgemeine Regeln sind es, die wir aus der Anschauung von dem thatsächlichen Leben der Wissenschaft auf ihren Arbeitsstätten für den Begriff der wissenschaftlichen Behandlung entnehmen. Dieselbe muß *erstlich* auf eine vollständige und allsei-

1) de augm. I, p. 52.

seitige Aneignung der Wirklichkeit durch den wissenden Geist, also auf die reine Wahrheit abzielen, und dazu organisiert sie sich in der wissenschaftlichen Schule. Aber sie darf sich zweitens den lebendigen Einwirkungen ihres Gegenstandes auf das Leben niemals entziehen, darf seine Unabhängigkeit von dem um ihn wissenden Subjekt, die Selbständigkeit seiner eigenen Lebensgesetze nicht vergessen, denen sie vielmehr suchend nachzugehen hat. Und dazu bedarf es einer fortgehenden Wechselwirkung mit dem wirklichen Leben.

§. 7. Gehen wir mit diesen Begriffsbestimmungen an eine Betrachtung der wissenschaftlichen Arbeit auf den einzelnen Gebieten, um jene dadurch weiter zu erläutern oder auch zu ergänzen. Wir betreten zuerst das Gebiet der Jurisprudenz. Sie ist die Wissenschaft vom Recht. Das Recht ist zunächst eine Erscheinung des öffentlichen Lebens und bietet sich als solche der Beobachtung dar. Es kommt hier gar nicht darauf an, die verschiedenen Definitionen vom Recht zu untersuchen oder von einer festgesetzten Bestimmung seines Wesens auszugehen, sondern es kommt zunächst darauf an zu wissen: es giebt gewisse Sitten und Gebräuche, welche das Recht eines Landes oder Volkes ausmachen. Sie gilt es nach allen ihren Beziehungen zur umfassenden Untersuchung und erschöpfenden Darstellung zu bringen. Das ist die nächste wissenschaftliche Aufgabe und die Grundlage für ihre wissenschaftliche Behandlung. Ihren Anfang nimmt also die Rechtswissenschaft von der Rechtskunde, d. h. von der äußerlichen, rein formellen geistigen Aneignung der als Recht auftretenden Verhältnisse. Wie das Verfahren nachher nun auch weiter gehe, wie sich die geistige Aneignung des in Sitten und Gesetzen hervortretenden Rechtes durch Vergleichung der verschiedenen Rechtsformen und durch die Versuche, resp. die Nötigung das Recht auszulegen, verinnerliche, — so viel ist klar: das Recht ist vor dem Juristen da und vor der Jurisprudenz. Das Recht ist nicht Produkt sondern Gegenstand der Rechtswissenschaft, und wird durch dieselbe nicht erst erzeugt.

Es war dies keineswegs immer ein in der Wissenschaft gel-

tender Satz. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo, wie Savigny sagt[1]), „eine grenzenlose Erwartung von der gegenwärtigen Zeit herrschte, die man keineswegs zu etwas geringerem berufen glaubte, als zur wirklichen Darstellung einer absoluten Vollkommenheit", — verlangte man auch von der Jurisprudenz die Neuschaffung eines Rechts, das sich aller historischen Eigentümlichkeiten enthalten und in reiner Abstraktion für alle Zeiten und Völker gleiche Brauchbarkeit haben sollte, das allgemeine Vernunftrecht, ohne Rücksicht auf etwas bestehendes. Savigny nennt dies „eine großsprechende völlig hohle Ansicht". Stahl sagt davon[2]): „Die Philosophie darf sich nicht mehr vermessen, ihre Erkenntnis aus logischen Gesetzen, aus der Vernunft zu schöpfen, sondern muß einsehen, daß sie nichts weiß, als was sie an dem Gegenstande selbst aus der Erfahrung findet." Und: „Diese Konstruktion der Natur und der Geschichte (sowie auch des Rechts) hat sich nicht als eine Wissenschaft und solide Erkenntnis, sondern als leeres Spiel und Thorheit erwiesen." Und als die Verirrung der Wissenschaft bezeichnet er die Tendenz, selbst die Ordnungen der Völker zu gründen. Man ging von der Voraussetzung aus, daß die Welt nach logischen Gesetzen von Ewigkeit her bestehe und daß es nur darauf ankomme, aus einer den Denkgesetzen entnommenen Formel in folgerichtiger Weise das ganze Wissensgebiet abzuleiten. „Gegen das auf solchen Voraussetzungen erbaute Lehrgebäude hat nicht nur der religiöse Glaube, sondern ebenso sehr auch alle Erfahrungswissenschaft — Natur-, Geschichts- und Rechtswissenschaft — in ihren hervorragendsten Vertretern die nachdrücklichste Verwahrung eingelegt."

Und so verhält es sich in der That. Die heutige Rechtswissenschaft hat jene Auffassung vom Naturrecht aufgegeben und sieht ihren eigenen Ausgangspunkt in dem historischen Recht. Auch in einzelnen Abteilungen des Rechts hatten sich jene Abstraktionen versucht, wo ihre Unmöglichkeit noch auffallender her-

1) Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Heidelberg 1814. S. 5 u. 18.

2) Rechtsphilosophie. Vorrede zur 3. Aufl. p. XIX u. XXIII.

vortreten mußte. Man wollte z. B. auch das Kirchenrecht ohne kirchengeschichtliche und dogmatische Kenntnisse treiben, „indem man in einem sogenannten natürlichen Kirchenrecht ein Normalrecht aufstellen zu können wähnte, dem gegenüber die positiven Gestaltungen sich als Mißbildungen oder doch als Ausnahmen verhalten sollten. Diese Richtung, welche der Philosophie den Beruf, das Recht, nicht nur wie es sein soll, zu durchdringen sondern zu erfinden beilegte", sagt Richter[1]), „hat es jedoch nicht über einige Versuche hinausgebracht, die nun schon der Litteraturgeschichte angehören (Schmalz 1795. Krug 1826 u. A.)." Ingleichen warnt Walther[2]) „ebenso sehr vor der Ausartung und Geschmacklosigkeit der älteren rein praktischen Methode, wie vor den Mißbräuchen, welche man in der neueren Zeit mit der Geschichte und mit der Philosophie auf diesem Gebiete getrieben hat." — Und im Allgemeinen heißt es bei ihm von der Rechtswissenschaft: „Nicht minder erfolglos mußte das Bemühen sein, auf rein logischem Wege aus der Vernunft ein oberstes Rechtsprinzip aufzufinden und darauf ein System des Vernunftrechts zu gründen. Es ist eben von vornherein ein nichtiger Standpunkt, das Recht mit dem Reichtum seiner Erscheinungen, von der Wirklichkeit ganz abstrahierend, bloß aus logischen Schlüssen aufbauen zu wollen."[3]) Er spricht in einer Anmerkung aus, daß dies auf Thomasius und besonders Kant abziele, in dessen metaphysischer Rechtslehre von 1797. — Selbstredend war das, was die Vertreter des Vernunftrechts gefunden zu haben glaubten, nicht auf dem rein logischen Wege entstanden. „Jene Prinzipien, die man aus der saftigen Fülle der Geschichte geschöpft, glaubte man als das allein und ewig Giltige rein aus sich selbst, aus dem Gedanken zu holen. Was man als ein Geschichtliches, Reales gelernt hatte, nannte man das Endliche, Zufällige, wollte es an die Gewißheit ewiger Wahrheit knüpfen, und gab es zurück als eine eigene, aus dem Begriff entstandene Schöpfung. So wenig man aber durch das

1) Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts. 7. Aufl. Leipzig 1874. S. 5.
2) Kirchenrecht, Einleitung. S. 3.
3) Juristische Encyklopädie. Bonn 1856. S. 56.

Philosophieren einen Menschen erzeugt, so wenig durch den bloßen Gedanken Recht und Staat.“ [1]) — „Mit Recht haben darum die positiven Juristen nichts mit größerem Mißtrauen und größerer Geringschätzung betrachtet, als die Versuche aprioristischen Konstruierens von Seiten solcher, die auf dem Felde dieses positiven Wissens keineswegs zu Hause waren, die statt in alle Rinnen und Furchen dieses Feldes eingelebt zu sein und aus ihnen heraus die Flammen des Lichtes schlagen zu lassen, das Feld als solches durch ein flüchtig von oben herabgeworfenes bengalisches Feuerwerk beleuchten wollten, eine Beleuchtung, die in ihren flüchtigen und ungewissen Umrissen nichts anderes zeigt, als wie groß und dunkel das Gebiet ist, das erleuchtet werden sollte.“ [2])

§ 8. Ist demnach die Kunde des wirklichen Rechts die Grundlage der Rechtswissenschaft, so fragt es sich weiter: welches Recht oder in welchem Umfange das Recht zu durchforschen ist, um die Jurisprudenz darauf zu erbauen. Der römische Jurist erkannte überhaupt kein anderes Recht an, als das seinige. Heutzutage, wo sich der Blick der Wissenschaft auf allen Gebieten erweitert hat, könnte wohl die frühere Beschränkung kaum noch gelten. Und es ist ein durchaus einleuchtender Gedanke, daß die Rechtskunde eine allgemeine und vergleichende sein müsse. So hat man neuerdings die universalrechtsgeschichtlichen Studien hervorgezogen, um daran das Wesen und die Naturgesetze des Rechts und der Rechtsbildungen überhaupt zu erkennen. Einige Juristen (Warnkönig u. A.) haben auch in der Encyklopädie die Übersicht der Rechte fremder Völker gegeben. Allein es ist doch von anderer Seite dagegen Widerspruch erhoben. Der Boden, auf dem das Recht wächst, ist ein so individuell bedingter, und der Geist der fremden, von christlich-europäischer Kultur und klassischer Entwickelung entfernten Völker ein von dem unsrigen so abweichender, daß man den Gewinn jener vergleichenden Studien nicht allzu

1) Friedländer, bei Walther in der Encyklopädie. S. 57.

2) Ferdinand Lassalle, System der erworbenen Rechte ꝛc. Leipzig 1880. 2. Aufl. Vorrede p. XIII. Vgl. dessen Ausführungen in der Anmerkung zu S. 59 des 1. Bandes.

hoch scheint anschlagen zu können. Und auf die Gestaltung der juristischen Fakultät möchten sie schwerlich einen Einfluß üben. Vorlesungen z. B. über das Recht der Chinesen gehören nach den heutigen akademischen Ordnungen und Begriffen nicht zur Rechtswissenschaft, sondern zur Völkerkunde, also nicht in die juristische sondern in die philosophische Fakultät.

Walther giebt zwar zu, daß es im Begriff der Rechtswissenschaft ganz und gar nicht liege, daß sie sich auf das positive Recht eines bestimmten Volkes oder wenigstens einer Völkergruppe (d. i. die der europäischen Staaten. welche im Recht, namentlich im Privatrecht, eine große Verwandtschaft haben) beschränkt, wohl aber „in dem Interesse, in dem wir uns hauptsächlich mit dem Recht beschäftigen." Jene in einigen Encyklopädien gegebenen Übersichten stehen ziemlich unvermittelt da und ermangeln des Einflusses auf die Gestaltung der Begriffe, der Auslegung, Anwendung und Ausbildung unseres Rechts.

Wir entnehmen aus diesen Betrachtungen das Urteil, daß die Jurisprudenz eine positive Wissenschaft ist, d. h. eine solche, welche einen gegebenen, für die Wissenschaft zufälligen Stoff besitzt, den es gilt, in einem bestimmten praktischen „Interesse" geistig zu durchdringen. Diese Grundlage ist das im Lande geltende Recht, das auch ohne die Wissenschaft eine Existenz haben würde und die Bedingung bildet für die Wohlfahrt und den Bestand der Gesamtheit. Daß diese großen heiligen Interessen ihr mit ihrem Gegenstande anvertraut sind, darf die Rechtswissenschaft nie vergessen. Sie darf nicht in stolzem Selbstbewußtsein den positiven Boden verlassen oder gar umkehren wollen, auf dem sie gewachsen ist. Eine Rechtswissenschaft, deren Jünger nicht mehr im stande oder gewillt wären, im Lande Recht zu sprechen und zu einer organischen Rechtsbildung auf geschichtlicher Grundlage mitzuwirken, wäre ein gemeingefährliches Institut und müßte von der Gesellschaft unterdrückt werden.

Der Stoff der Rechtswissenschaft ist ein gegebener, wird nicht spekulativ aus logischen Prinzipien entwickelt, sondern kommt ihr durch Erfahrung zu. Wenn man nur unter Empirie nicht etwa verstehen will, was mit den ersten Anfängen der Rechtswissen-

schaft identisch sein würde, nämlich die bloße rohe Kunde des Rechts, sondern wenn man erwägt, daß der denkende Mensch Erfahrungen gar nicht machen kann ohne sie nach den Gesetzen seines Denkens, also rationell und weiter systematisch zu behandeln, so dürfen wir die Methode der Rechtswissenschaft getrost eine empirische nennen. Zu einer solchen gehört es, den gegebenen Stoff geistig zu durchdringen. Das Recht soll in den Naturgesetzen seines Werdens verfolgt und auf diese Weise begriffen werden. Das ist nicht eine Arbeit der Philosophie, indem man etwa logische Prinzipien, Vernunftwahrheiten aufstellt, unter welche der positive Rechtsstoff gezwängt werde. „Alles vielmehr, was zur Vergeistigung und Erkenntnis des Rechtsstoffes in den letzten 20 Jahren geschehen ist — man muß dies unverhüllt gestehen — ist immer von den positiven Juristen und Rechtshistorikern, nie von den Philosophen ausgegangen.“[1]) — Aber vergeistigt muß allerdings der Stoff werden. Der Rechtskundige sammelt seine Materialien nicht etwa nur, um sie ohne weiteres im praktischen Leben zu verbrauchen. Wir hörten schon eine Warnung vor jener „rein praktischen Methode“, bei der das wissenschaftliche Interesse hinter der bloßen praktischen Anwendung zurücktritt. Walther sagt: „die vollendete wissenschaftliche Behandlung des Rechts ist durch die gehörige Verbindung der praktischen, historischen und philosophischen oder rationellen Methode bedingt.“

Die nächste über die bloße Sammlung des geltenden Rechts hinausgehende Arbeit der Wissenschaft wird also sein nachzuweisen, wie es geschichtlich zu dem heutigen Bestande gekommen ist, wie das römische Recht zur Grundlage unserer gesamten Rechtsbildung wurde, welchen Einfluß das deutsche dabei behalten habe, wie der Geist des Volkes, die Veränderungen in der Staatengeschichte darauf gewirkt haben u. s. w. Einen zweifachen Sinn erklärt darum Savigny für den Juristen unentbehrlich, nämlich „den historischen, um das Eigentümliche jedes Zeitalters und jeder Rechtsform scharf aufzufassen, und den systematischen, um jeden Begriff und jeden Satz in lebendiger Verbindung und Wechsel-

1) Lassalle a. a. O. S. XIII.

wirkung mit dem Ganzen anzusehen, d. h. in dem Verhältnis, welches das allein wahre und natürliche ist." Und die wissenschaftliche Seite, die man einem gegebenen Stoff in der Jurisprudenz abgewinnt, ist nach ihm abhängig von der Möglichkeit, ihn historisch aufzufassen, weshalb es z. B. nicht gut möglich sei, Vorlesungen über das preußische Landrecht zu halten.[1])

Aber die historische Behandlung des Rechts ist nur die nächste Arbeit der Wissenschaft in dem Prozeß der Vergeistigung ihres Stoffes. Ihren Abschluß findet dieselbe weder in sich selbst, in der bloßen Befriedigung der historischen Wißbegierde, noch etwa in der einfachen Empfehlung des historisch Gewordenen für die praktische Anwendung. Das Bestreben der historischen Methode „geht vielmehr dahin, jeden gegebenen Stoff bis zu seiner Wurzel zu verfolgen und so sein organisches Prinzip zu entdecken, wodurch sich von selbst das was noch Leben hat, von demjenigen absondern muß, was schon abgestorben ist und nur noch der Geschichte angehört." (Savigny.) So soll der gegenwärtige Zustand allmählich von dem gereinigt werden „was durch bloße Unkunde und Dumpfheit litterarisch schlechter Zeiten, ohne alles wahrhaft praktische Bedürfnis hervorgebracht ist." — Ähnlich beschreibt v. Bethmann-Hollweg in seiner auf die Savigny'sche Broschüre bezüglichen gleichlautenden Arbeit die Aufgabe der Wissenschaft, „die verschiedenen Rechtsinstitute ihrem Begriff nach und in ihrer organischen Entfaltung nach allen Seiten, ihrer Entstehung, ihrem Inhalt und Untergang, und das ganze Rechtssystem in seinem Zusammenhang zur geistigen Anschauung zu bringen."[2])

Es leuchtet ein, daß hier geistige Aufgaben vorliegen, welche ohne jede Rücksicht auf eine möglichst praktische Verwertung dem Geiste an sich die höchste Befriedigung gewähren. Als die Menschheit lernte, nicht mehr mit Hieroglyphen ganze Worte zu schreiben,

1) Vom Beruf unserer Zeit ꝛc. S. 146. Zum praktischen Bedürfnis reiche die spätere Einübung hin, „eine wissenschaftliche Seite aber dem Gegenstande abzugewinnen, dürfte aus Mangel an speziellen geschichtlichen Quellen schwer sein." Vgl. 117. 119 ꝛc.

2) S. 15, vgl. S. 38, Anm. 1.

sondern die abstrakten Elemente der Worte in den Buchstaben herauszufinden und Zeichen für sie zu setzen, da war das ein geistiger Fortschritt, der erfreuend und belebend wirken mußte. Mit demselben vergleicht Sohm[1]) jenen Fortschritt, der in der Rechtswissenschaft liegt, welche aus der Menge konkreter Thatbestände die abstrakten Elemente herauszufinden lehrt. Der Jurist lernt die Erscheinungen des Rechts, z. B. das Eigentum, das Forderungsrecht, in ihrem innersten Wesen zu erfassen und ihre gegenseitigen Einwirkungen von hier aus zu erklären. „So sehen wir zwei Individualitäten einander gegenüber, und diese lebendigen Größen, welche dem gemeinen Auge unsichtbar sind, sehen zu lernen, ist der geistige Genuß, welchen das juristische Studium bereitet." Und auf diese Weise bricht sich der wissenschaftliche Geist die Bahn zu den Fragen, welche sein eigenes tiefstes Interesse berühren, d. i. nach dem Wesen und der Herkunft des Rechts.

Aber immer wieder sehen wir, daß dies rein geistige Interesse sich verbindet mit einem praktischen. Jenes wissenschaftliche Herausschälen der abstrakten Elemente der Rechtsverhältnisse dient doch nun wiederum dazu, das Recht selbst zu vereinfachen, sowohl für den Zweck des Erlernens als für den der Anwendung. Also unmittelbar an den rein geistigen Wert dieser Wissenschaft schließt sich ihre Bedeutung für das praktische Leben. Und dies erfordert noch eine besondere Betrachtung. Denn es ist von großer Bedeutung für die Methode einer Disziplin, wenn wir deren Einfluß auf das praktische Leben kennen.

§ 9. Wir haben oben den Gedanken abgewiesen, daß die Wissenschaft, als eine spekulative, ihren Gegenstand selbst produziert. Es fragt sich, ob nicht die empirische Wissenschaft vom Recht doch in ihrer Fortbildung in eine Erzeugung neuen Rechtes auslaufe. Ist also die Wissenschaft nicht doch am Ende eine Macht, welche nicht nur Bilder entwirft von den Wirklichkeiten und Wahrheiten, welche außer ihr ein selbständiges Leben führen, sondern welche solche lebendigen Realitäten durch ihre Operationen

1) Allg. conf. Monatsschrift 1884. Sept. S. 231.

zu schaffen im stande ist? Man hat ihr diese Kraft beilegen wollen. Walther z. B. spricht es aus, die Rechtswissenschaft könne neues Recht erzeugen, „indem sie auf dem Wege des juristischen Denkens Rechtswahrheiten abstrahiert und zur Geltung bringt.“ So seien gewisse fundamentale Rechtswahrheiten, „welche sich so von selbst verstehen, daß die Feststellung derselben durch die Gesetzgebung ganz überflüssig erscheint“, lediglich durch die Rechtswissenschaft zu Tage gefördert worden, z. B. Sätze wie diese: was contra bonos mores ist, ist nichtig, — das aus Irrtum Gezahlte kann zurückgefordert werden u. s. w. Allein es ist wohl nur eine verschiedene Auffassung des Wortes „erzeugen“, wenn er auf Grund dieser Bemerkungen gegen Stahl polemisiert, welcher dem Juristenrecht die rechtserzeugende Kraft absprechе oder es nicht als Rechtsquelle gelten lassen wolle. Denn solche allgemeinen Grundsätze, wie die genannten, an das Licht zu stellen, ist gewiß Sache derer, die sich berufsmäßig mit dem Rechte beschäftigen. Sie würden aber keine Autorität für dieselben erlangen, wenn sie nicht aussprächen, was ohnehin schon in dem moralischen Bewußtsein der betreffenden Zeit oder des betreffenden Volkes enthalten ist. In diesem sogen. Juristenrecht bewährt sich also nur „das Übergewicht, welches nach einem in der Natur des Menschen begründeten Gesetze die höhere geistige Bildung in jedem Verhältnisse ausübt“, wie Walther selbst ausspricht. Auch ohne jene tiefgrabende geistige Arbeit, welche wir vorhin als Aufgabe der Rechtswissenschaft kennen gelernt haben, durch welche sie den Organismus eines historischen Rechtszustandes zu erforschen und rein darzustellen strebt u. s. w., würden die verständigen Leute in irgend einem nicht wissenschaftlichen Volke solche allgemeine Rechtssätze aussprechen, in denen sich nur bewährt, daß allerdings auch eine rationelle Seite in jedem positiven Recht ist, d. h. daß das Recht nicht bloß durch Gesetzgebung entsteht.

Die Wissenschaft kann also ihren Gegenstand nie wirklich erzeugen. Sie kann immer nur abbilden. Aber allerdings, indem sie der Wahrheit gemäß abbildet, indem sie die organische Gestaltung aufweist, kann sie der Gesetzgebung als Wegweiser dienen. Die Rechtsbildung ist in fortwährender Entwickelung begriffen.

Mit der Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse, mit der Ausbildung der sittlichen Anschauungen ergeben sich fortwährend neue Rechtsfragen, und es kommen die Lücken hervor in dem bestehenden Recht. Hier tritt die Wissenschaft hilfreich ein. Aus der Konsequenz oder der Analogie der historischen Rechtsbestimmungen leitet sie die Regeln ab für die nicht vorgesehenen Fälle. Und noch weiter kann sie in ihrem gestaltenden Einfluß gehen. Sie zeigt, wie die Entwickelung des Rechts sich verhält zu den allgemeinen Fortschritten und der geistigen Entwickelung der Menschen, wie „ein wahrer Fortschritt des Rechts nicht möglich ist, wenn er nicht im Einklang steht mit den faktischen Zuständen und Bedürfnissen, die jenes Recht beherrschen soll.“[1]) So weist sie die Bedingungen auf, unter denen allein gesundes Recht, ohne Schaden für das Volksleben, neu entstehen kann. Und umgekehrt kann sie dazu helfen, daß auch im Volke die Einsicht in gewisse Rechtsgrundsätze zu derjenigen Anerkennung komme, welche nötig ist, wenn dieselben zu positiven Rechtsbildungen führen sollen. So kann sie das Recht, durch den Nachweis seines Zusammenhanges mit der gesamten sittlichen Lebensordnung, tiefer begründen, kann dazu dienen, daß der ethische Gehalt des Rechts überall zum vollen Bewußtsein komme.[2])

Und nicht nur der Rechtsbildung sondern auch der Rechtspflege weiß sich die Wissenschaft unentbehrlich zu machen. Wir dürfen freilich die Behauptung nicht aufstellen, daß zur Rechtspflege an sich wissenschaftliche Erkenntnis nötig sei. Haben doch unsere Vorfahren vor der Kenntnis des römischen Rechts auch eine Rechtswissenschaft nicht gekannt und dennoch ein Recht und eine Rechtspflege gehabt, die ihrer Idee entsprachen und ihren Zweck erfüllten. Wie sich das Recht unter dem Einfluß der römischen Jurisprudenz nun aber entwickelt hat, ist es auf die Wissenschaft, wenn auch nicht zu seinem esse, doch zu seinem bene esse angewiesen. Schon die große Bedeutung, welche die Interpretation

1) Wagner, Staatslexikon. Recht. S. 766.

2) Arndts in Holtzendorffs Jurist. Encyklopädie. v. Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 28 ff.

für die Rechtspflege hat, lehrt den Einfluß der Wissenschaft erkennen. Wir weisen auch noch darauf hin, daß die Versuche, die praktische Rechtspflege von der Wissenschaft zu isolieren, indem man entweder das Recht in Gesetzen derartig zu fixieren suchte, daß das eigene Ermessen des Richters immer mehr eingeschränkt würde, — oder indem man ihm verbot, eine Auslegung in Zweifelsfällen wo anders als bei der gesetzgebenden Behörde selbst zu suchen, — gescheitert sind. Die Wirklichkeit des Lebens beweist, daß eine absolut vollkommene Kodifikation nur in der Theorie möglich ist, und daß die eigene wissenschaftlich begründete Ansicht des Richters aus der Rechtspflege nicht verbannt werden kann.

Wir sind auf diese praktischen Einflüsse der Jurisprudenz deshalb näher eingegangen, weil wir daran am besten die Schranken sehen, welche dieser Wissenschaft ihrem Gegenstande gegenüber gesetzt sind. Denn wenn sie auch bei der Pflege sowohl als bei der Entwickelung des Rechts helfend eintritt, so thut sie das immer nur durch Abbilden und Aufstellen von Postulaten, nicht durch eine frei schaffende Kraft. An die Erfahrung der lebendigen Wirklichkeiten bleibt sie gebunden. Aus der Erfahrung wird die Kunde des Rechts gewonnen und nach der Erfahrung des Lebens muß sich seine wissenschaftliche Behandlung fortwährend regulieren. Mit andern Worten: die Wissenschaft muß mit dem praktischen Rechtsleben in fortgehender Verbindung bleiben, — eine Verbindung, die von entscheidendem Einfluß auf ihre Methode ist. Sie darf sich nämlich niemals einbilden, derartig mit ihrem Gegenstande geistig eins zu sein, daß sie bei der Formulierung des Rechts, soweit sie daran Teil hat, vom Leben absehend, lediglich nach den von ihr gewonnenen wissenschaftlichen Prinzipien verfahren könnte. Die Neigung dazu scheint in der Wissenschaft niemals zu vertilgen zu sein. Auch mit der Beseitigung der Bestrebungen zur Geltendmachung eines sogen. Naturrechts ist die Tendenz nicht vernichtet, logische Konsequenzen und die Auswirkung von Prinzipien über die praktischen Bedürfnisse und die Lehren der Geschichte zu stellen. Gerade die historische Schule, deren bedeutendsten Vorkämpfer wir mehrfach citiert haben, war z. B. so durchdrungen von der Be-

wunderung des wissenschaftlichen Wertes, den das römische Recht durch seine innere Konsequenz und Klarheit besitzt, daß sie dessen Anwendbarkeit auf das Deutschland des 19. Jahrhunderts überschätzte. Jene Bewunderung soll ihnen keineswegs verdacht werden. Das römische Recht stellt in der That seine Begriffe und Sätze mit einer solchen Klarheit heraus, daß sie nie durch Willkür hervorgebracht zu sein scheinen; dem Juristen sind es wirkliche Wesen, deren Dasein und Genealogie ihm durch langen Umgang bekannt geworden sind. Er rechnet damit so, daß sein Verfahren eine Sicherheit bekommt, wie sie sonst nur in der Mathematik sich findet.[1]) Allein „die einheitliche Abgeschlossenheit und scharfe begriffliche Entwickelung" mag dem wissenschaftlichen Theoretiker imponieren. Sollte aber darum dem deutschen Erbrecht das römische Recht als Grundlage gegeben werden, weil das „ein so konsequent durchgebildetes System" sei?[2]) Hier ist es das praktische Interesse, welches die wissenschaftliche Theorie zu korrigieren hat und neuerdings auch zu gesetzgeberischen Korrekturen geführt hat. Hier ist es die Aufgabe der Wissenschaft, darauf zu achten, daß „der ethische Gehalt" des geltenden Rechts auch immer zur Anwendung gebracht werden könne und nicht vielleicht Zwiespalt zwischen dem gesunden Rechtsgefühl des Volkes und dem Gesetz entstehe.

Eine ernste Warnung hat nach dieser Seite hin einer der bedeutendsten Vertreter des römischen Rechts erlassen. Jhering[3]) klagt das heutige gemeine Recht an, daß es die Forderung nicht erfülle, nach der das geltende Recht mit dem Rechtsgefühl des Volkes in Einklang stehen muß. Er konstatiert ein „Übergewicht der bloßen Gelehrsamkeit über alle jene Faktoren, welche sonst die Gestaltung und Entwickelung des Rechts bestimmen: das natürliche Rechtsgefühl, die Praxis, die Gesetzgebung". Der falschen Theorie der „gelehrten Herren" vom Geldwert entsprangen Bestimmungen z. B. beim Kontraktbruch, welche das Volk nicht versteht. Und als „Verirrung früherer Kriminalisten, die sich

1) Savigny a. a. O. S. 28 ff.
2) v. Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 36.
3) Der Kampf ums Recht. Wien 1874. 4. Aufl.

geradezu als ein Attentat gegen die Idee des Rechts und als die grauenhafteste Versündigung gegen das Rechtsgefühl bezeichnen läßt, welche wohl jemals von Seiten der Wissenschaft begangen ist," bezeichnet er die Verkümmerung des Rechts der Notwehr. Ideen der Humanität und falsche Sympathien hätten die Theoretiker des Rechts bei der Ableitung ihrer Grundsätze geleitet. Man abstrahiert von der Natur des Vermögensrechtes aus, ohne Rücksicht auf die faktischen und praktischen Verhältnisse, nach logischen Konsequenzen. „Das ist das Recht der Gelehrten", ruft er bei den Bestimmungen über Notwehr aus, „welch gänzliche Entartung und Verkommenheit jeden gesunden Sinnes gehört dazu, um solche Sätze verteidigen zu können!" „Die Einseitigkeit des rein wissenschaftlichen Standpunktes, von dem aus die Jurisprudenz das Recht betrachtet, und der sich kurz dahin zusammenfassen läßt, daß er das Recht weniger von seiner realistischen Seite als Machtbegriff als vielmehr von seiner logischen Seite als System abstrakter Rechtssätze vorführt, hat meines Erachtens ihre ganze Auffassung vom Recht in einer Weise beeinflußt, wie sie zu der rauhen Wirklichkeit des Rechts gar wenig stimmt."

Bleibt sich die Rechtswissenschaft ihres empirischen Charakters und ihrer positiven Grundlage bewußt, so werden solche Konflikte zwischen Wissenschaft und Leben vermieden. „Es wäre ein krankhafter Hochmut, wenn der wissenschaftliche Jurist sich dem praktischen Gebiet ganz entziehen oder doch es verschmähen wollte, auch von dem bloßen Empiriker zu lernen; vielmehr soll er auch hier seinen höheren Beruf eben dadurch bewähren, daß er die unendliche Masse vereinzelter Lebenserfahrungen zu Rechtsanschauungen erhebt und den nur angelernten Fertigkeiten zu innerer Berechtigung zu verhelfen sucht."[1]) Entehrt wird aber durch diese Verbindung die Wissenschaft so wenig, daß man sogar den „geistigen Reiz" der Jurisprudenz in dieser „Mischung des Positiven und Rationellen" gefunden hat. „Auf der einen Seite steht sie in der Welt der Wirklichkeit, bei dem Reichtum der Formen und Ein-

1) Wagner, Staats- u. Ges.-Lexikon. Rechtswissenschaft. 1866.

richtungen, die das positive Recht eines Volkes ausmachen. Auf der andern berührt sie das innerste Leben des menschlichen Geistes, indem sie jene äußere Welt mit den sittlichen Ideen und Denkgesetzen in Verbindung zu setzen und daraus zu erklären hat, welche der Geist mit der ihm eingeborenen Kraft und Konsequenz im Recht zu verwirklichen strebt." (Walther.)

§ 10. Die von uns entwickelten Wesensbestimmungen der Rechtswissenschaft als einer positiven und empirischen, mit ihrem geistigen Reiz und ihren praktischen Zwecken, sind alle schon enthalten in der Organisation der Universitas litterarum, an der die Jurisprudenz betrieben wird. Daß es hierzu eine juristische Fakultät giebt, die neben ihrer rein wissenschaftlichen Bedeutung die Aufgabe hat, die Richter im Lande heranzubilden und die von der Erfüllung dieser Aufgabe das Zeugnis ihres Wertes oder ihrer Untauglichkeit erhält, stempelt die Rechtswissenschaft zu einer empirischen und positiven Wissenschaft; denn sie muß danach einen von ihr selbst unabhängigen Gegenstand haben, einen, den sie nicht erzeugt, sondern vorfindet, so daß sie ihn sich auf dem Wege der Erfahrung aneignen muß, einen Gegenstand, der in einem praktischen Interesse seine wissenschaftliche Umgrenzung findet.

Die juristische Fakultät ist aber keineswegs die einzige, welche auf diese Weise die Umgrenzung ihres Inhaltes von dem praktischen Zwecke empfängt, auf den es bei der Betreibung ihrer Wissenschaft gleichzeitig abgesehen ist. Es wurde schon oben flüchtig auf die medizinische Fakultät hingewiesen, wie sie aus dem großen Ganzen der Natur nur eben alle diejenigen Zweige für sich in Anspruch nimmt, welche auf den praktischen Zweck der Beobachtung und Heilung der menschlichen Krankheitszustände Bezug haben. Schon in dieser Bestimmung des Gegenstandes liegt seine von der wissenschaftlichen Behandlung ganz unabhängige Bedeutung. Und es folgt daraus die Unmöglichkeit einer spekulativen, rein theoretischen Bearbeitung. Wenn irgend eine, so muß diese Wissenschaft eine empirische sein, die von der Erfahrung ausgeht und von der Erfahrung geleitet wird. Sobald dieser Weg verlassen wird, und dem Gegenstande Gesetze diktiert

werden, die nicht aus ihm entnommen sind, muß alsbald der Rückschlag folgen. Und gerade bei diesem, wenn auch noch so wohlthätigen und nützlichen, immerhin doch materiellen Zwecke und den darauf bezüglichen materiellen Gegenständen ist eine Korrektur von Seiten der Wirklichkeit auf die Wissenschaft natürlich noch handgreiflicher zu spüren, als es bei dem mehr ideellen Gegenstand der Jurisprudenz der Fall zu sein pflegt. Ja man sollte meinen, daß sich in der Medizin die Wissenschaft vom Leben überhaupt niemals entfernen könnte, daß jede Theorie, die sich in bezug auf die Ursache und die Behandlung der Krankheit nicht genau an die Erfahrung und Beobachtung anschließt, bald wieder aufgegeben werden müßte, da ihre Wirkungen zu bedenklich hervortreten. Allein dies ist leider eine falsche Annahme. Ohne uns hier in die Geschichte der Heilkunde zu vertiefen, genügt ein kurzer Blick in irgend eine Encyklopädie, wo die „Medizinischen Systeme" abgehandelt werden, um zu sehen, welche Herrschaft die abstrakten Doktrinen auch hier je und je innegehabt haben. „Die wohlthätige Kunst und Wissenschaft wurde ein schreckliches Spielwerk der Phantasie, das Leben vieler Tausenden von Kranken wurde geopfert um eines luftigen Hirngespinstes willen."[1]) Hypothesen wurden aufgestellt über die menschliche Natur, deren Analogien man in der Pflanzenwelt, in den atmosphärischen Erscheinungen u. s. w. aufsuchte, und danach behandelte man die Krankheiten. So war es nicht nur bei den alten Methodikern Griechenlands, zu denselben Verirrungen gab Paracelsus Anlaß und viele theosophischen und philosophischen Mediziner seit dem 16. Jahrhundert.

Wenn nun auch die moderne Medizin, gestützt auf die ungeheuren Fortschritte der empirischen Naturwissenschaften, zu der hippokratischen Naturbeobachtung im Großen und Ganzen zurückgekehrt ist, wer wollte Sicherheit dafür geben, daß nicht auch heute noch wissenschaftliche Theorien allzu eilfertig auf die praktische Behandlung des menschlichen Leibes, der Ernährung und Heilung angewandt sind und werden? Sollte nicht die Bedeutung der Resultate

1) Wagner, a. a. O. Medizinische Systeme.

der Chemie für die Frage der menschlichen Ernährung zuweilen überschätzt und daher Theorien über Nahrungsmittel angepriesen seien, die aus der Erfahrung des Lebens nicht geschöpft waren und mit der Erfahrung auch nicht in allen Punkten stimmten? Die Wissenschaft gerät eben in ihrem Suchen nach allgemeinen Gesetzen gar zu leicht in allgemeine Annahmen hinein, in welche die zahllosen individuell verschiedenen Fälle, Anlagen und Zustände des menschlichen Körpers nicht immer hineinpassen. — Und andererseits wird auch der selbstbewußteste Vertreter der medizinischen Wissenschaft nicht leugnen, daß gerade die moderne Heilkunst aus der nicht wissenschaftlichen, nicht zünftigen Erfahrung heraus erhebliche Einflüsse erfahren hat, die ihr nicht zum Schaden gewesen sind. Ich erinnere an die von Schäfern und alten Frauen längst ausgeführten Massagekuren, ehe die Professoren sich der Sache annahmen, ferner an die ungemeine Ausdehnung der Anwendung des Wassers in der Heilkunst, welche von dem Bauer Priesnitz unter heftiger und lang anhaltender Opposition der Wissenschaft zuerst eingeführt worden ist.

Es scheint dem Laien so, als ob die medizinische Wissenschaft der Gegenwart, der ungewöhnliche Triumphe schon beschieden sind, in richtiger Erkenntnis der Wichtigkeit empirischer Beobachtung sich den Verlockungen der theoretischen Spekulation ferner als je zu stellen sich bemühte. Es scheint so, als ob das Publikum die Hoffnung hegen dürfte, daß die von Seiten der Naturphilosophie auch heute wieder der Wissenschaft der Heilkunde anempfohlene Richtung nicht eingeschlagen werden werde.[1])

1) Häckel (freie Wissenschaft und freie Lehre ꝛc. Stuttgart 1878. S. 89) sagt: „Nun ist aber bei der ärztlichen wie bei jeder anderen wissenschaftlichen Bildung das höchste Ziel nicht in der massenhaften Erwerbung des chaotisch angehäuften Einzelwissens zu suchen, sondern vielmehr in dem allgemeinen Verständnis der Wissenschaft, ihrer Ziele und Aufgaben ... Daher wird in der Medizin, wie in jeder andern Wissenschaft, nicht derjenige die beste Bildung besitzen, der à la Bastian sein Gedächtnis mit einer verworrenen Masse unverdauter Thatsachen belastet hat .., sondern derjenige, der eine mäßige (!) Anzahl der wichtigsten Kenntnisse wirklich verdaut und diese zu einem harmonischen Ganzen kritisch geordnet hat.“ — Erwägen wir, daß Häckel gegen so nüchterne Forscher wie Bastian, Virchow ꝛc. sich

§ 11. Jede Wissenschaft also hat ein bestimmtes Gebiet, ein Objekt mit selbständigem Leben, das in der wissenschaftlichen Behandlung nicht aufgeht. Die letztere besteht deshalb darin, den Lebensgesetzen ihres Gegenstandes nachzugehen und von der Beobachtung der einzelnen Erscheinung zur Erfassung des Ganzen zu streben. Sie hat sich dabei ebenso sehr vor dem Hängen am Einzelnen zu seiner praktischen Verwertung zu hüten, als vor dem zu schnellen Ordnen des Verstandes, der in spekulativer Weise dem Gegenstande seine Gesetze erfinden will. Besonders gegen die letzte Einseitigkeit wird ein nüchternes Besinnen auf die mit der Wissenschaft verbundenen und mit ihr wohl verträglichen praktischen Zwecke und Interessen (das Rechtsleben des Volkes, das Gesundheitsleben des Menschen) in gesunder Weise berichtigend wirken.

Es fragt sich aber nun, ob denn jeder beliebige Gegenstand des praktischen Lebens auf diese Weise Gegenstand der Wissenschaft zu werden im stande ist, — oder besonders dazu im stande ist, mit seinen praktischen Zwecken die Umgrenzung des Gebietes für eine wirkliche Wissenschaft abzugeben, wie wir das bei der Jurisprudenz und der Medizin beobachteten, oder ob denn da doch noch andere Bedingungen vorhanden sein müssen, welche für eine Wissenschaft zu erfüllen sind? Wir kennen einige Gebiete des praktischen Lebens, welche in verschiedener Weise Versuche zur Bildung von eigenen Wissenschaften gemacht haben, denen man auch den Namen zugesteht, ohne darum ihre Gleichberechtigung mit den Universitätswissenschaften anzuerkennen, — Gebiete, auf denen die empirische Beobachtung und Sammlung von Kenntnissen verschiedenwertige Ansätze zur systematischen Behandlung gemacht hat, wo aber gerade die Unvollständigkeit, bei der es mit dieser Systematik geblieben ist, den Beweis liefert, daß eine empirische Beobachtung noch keine empirische Wissenschaft ist. Ich nenne zunächst die sogenannte Handelswissenschaft. Warum sollte nicht, so könnte

---

richtet, die doch nach dem Urteil der Mehrzahl nicht auf „unverdaute Thatsachen" ꝛc. ausgehen!

man fragen, in ähnlicher Weise, wie die Medizin sich aus allen Wissenszweigen aussucht, was irgend auf das Gesundheitsleben des Menschen Bezug hat, und daraus ihre Wissenschaft erbaut, — warum sollte nicht dieses wichtige Stück des öffentlichen Lebens, dieser bedeutungsvolle Zweig, den das Menschheitsleben im Handel getrieben hat, gleichfalls konstitutiv werden können für eine eigene Wissenschaft, eine Wissenschaft, die sich aus geschichtlichen und kulturgeschichtlichen, naturgeschichtlichen und geographischen, sozialpolitischen, juristischen und nationalökonomischen Studien und noch manchen anderen zusammensetzt? So sollte man meinen. Und doch hat es der Handel dahin nicht gebracht, trotzdem schon vor bald hundert Jahren Büsch sein Lehrbuch der gesamten Handelswissenschaft in drei Bänden geschrieben hat und mit Ebeling zusammen die höhere Handelsakademie zu Hamburg gründete. Auch noch an andern Orten sind solche Akademien entstanden, so in Gotha, in Prag (durch Arenz). Allein wissenschaftlicher Geist ist es nicht, den sie verbreiten. Vielmehr dienen sie nur einer sehr wohl angebrachten Erweiterung des Gesichtskreises der jungen Handlungsbeflissenen. Doch würde es der blutigste Mediziner immer noch weit von sich weisen, mit einem Besucher solcher Akademien auf gleiche wissenschaftliche Stufe gestellt zu werden. Der Grund ist der, daß alle die einzelnen Zweige, welche die Handelswissenschaft ausmachen, — Handelsrecht, Handelsgeschichte, Handelsgeographie mit Waaren- und Produktenkunde, Handelspolitik (Grundsätze der Regierungen um den Handel zu befördern), Münzkunde, Usancenkunde, Wechselkunde, Kontorwissenschaft u. s. w. — einem zu einseitig praktischen Zwecke dienen. Es können wohl einzelne geniale Leute vom Handel her auch der Wissenschaft und dem ganzen geistigen Leben des Volkes förderlichen Anstoß geben, wie das von den bereits genannten geschehen ist, welche zum Teil eine große Vielseitigkeit entwickelt haben,[1]) —

1) Büsch († 1800) schrieb außer der Handelswissenschaft (1796—98) noch: Geschichtl. Darstellung der am Ende des 18. Jahrh. entstandenen großen Handelsverwirrungen. — Vom Geldumlauf. — Völkerseerecht ꝛc. Arenz: Geschichte der Entwicklung des Wechsels u. des Wechselrechts (1855) — Die

aber eine Wissenschaft haben sie aus dem Handel doch nicht konstruieren können. Und was man Handelswissenschaft nennt, ist nur eine Zusammenstellung von Kenntnissen für die Ausübung vorliegender praktischer und zwar Gewinn bringender Handlungen. Es fehlt hier dem Gegenstande die anregende Kraft, um den reinen Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit im Menschengeiste zu wecken und zu fesseln. Und dies Interesse erst ist es, was der Beschäftigung mit einem Gegenstande, dem Aufsuchen seiner Gesetze, den Charakter einer wissenschaftlichen Behandlung verleiht.

Eine andere Stellung nimmt z. B. die Forstwissenschaft ein. Sie wird definiert als „die Kenntnis der systematisch geordneten Lehr- und Grundsätze, die Waldungen so zu behandeln und zu benutzen, daß sie als solche den jedesmaligen Zweck am leichtesten und vollkommensten erfüllen.“[1]) Auch hier haben wir, ähnlich der Pflege des Rechts oder der Gesundheit, als bestimmtes praktisches Gebiet die Pflege des Waldes. Und es handelt sich darum, die darauf bezüglichen Kenntnisse zusammenzufassen. Auch hier zielt alles auf einen bestimmten praktischen Nutzen ab. Und doch nehmen die Forstakademien einen ganz andern wissenschaftlichen Rang ein, als die Handelsakademien, und der wissenschaftliche Forstmann steht in der wissenschaftlichen Welt völlig getrennt von dem Kaufmann, der seinen Gesichtskreis noch so sehr durch Studien über Geldumlauf u. dgl. erweitert hat. Wie ist diese unzweifelhafte Thatsache zu erklären? Der Grund scheint darin zu liegen, daß erstlich vom wissenschaftlichen Forstmann auch eine juristische Bildung verlangt wird, und zweitens daß die von ihm anzueignenden Kenntnisse in der Mathematik und den Naturwissenschaften so weit und tief gehende sind, daß er sich nicht in ihren Besitz setzen kann, ohne ein Maß von jener geistigen Gewandtheit und Schärfung der geistigen Kräfte, wie sie nur auf der Universität gewonnen wird, oder in dem wissenschaftlichen

---

Reisen in Innerafrika (1857) — Die Chemie des Weines ꝛc. Von Ebeling († 1817) kam 1817 ein Magazin für die Kunde und Geschichte der neuesten europäischen Länder und Völker heraus.

1) H. Cotta, Grundriß der Forstwissenschaft. Leipzig 1860. 5. Aufl. S. 1.

Leben, das sich mit den Gegenständen auch einmal abgesehen von dem praktischen Nutzen, nur zur geistigen Unterhaltung beschäftigen kann. Wir brauchen auf die Differenzen gar nicht einzugehen, welche zwischen einer süddeutschen und einer norddeutschen Richtung der Forstwissenschaft besteht, über die Pflege der letzteren an Universität oder Akademie.[1]) Auch ohne einer derselben Recht zu geben, brauchen wir nur auf die Gegenstände für „die systematischen wissenschaftlichen Studien", die auf den Akademien in Münden und Eberswalde behandelt werden, einen Blick zu werfen, um zu verstehen, warum der höhere Forstbeamte auch als ein „wissenschaftlich" gebildeter Mensch angesehen wird. Und außerdem sind durch die „Neuen Bestimmungen über Ausbildung und Prüfung für den Kgl. Forstverwaltungsdienst" von 1883 noch zwei Semester Universitätsstudien außer den 5 Semestern der Akademie verlangt und die Anforderungen im Examen z. B. in der Rechtskunde in charakteristischer Weise gegen die Bestimmungen noch von 1879 wieder erhöht, — ein Beweis für die Höhe der Bildung, die man allgemein von den höheren Forstbeamten verlangt, ein Verlangen, das auch bisher schon dauernd dadurch zum Ausdruck kam, daß man für den Eintritt in die Forstkarriere „einen solchen Grad allgemeiner Bildung für nötig hielt, wie er nur durch eine bis zur Universitätsreife völlig vollendete Schulbildung (also Bekanntschaft mit der klassischen Litteratur des Altertums) erlangt wird."[2])

So wenig es also eine Wissenschaft entehrt, wenn sie praktischen Zwecken dient und aus der Wirklichkeit des Lebens heraus sich ihr Gebiet umschränken, die Bahnen ihres Forschens zeigen

---

1) Der jetzt verstorbene ehemalige Leiter der Akademie in Münden, Heyer, wirkte später als Professor an der Universität München, und führte von da einen heftigen Streit gegen das Institut der preußischen Akademien, die unter Pfeils Einfluß von der Universität fort in die Nähe der Wälder verlegt waren. Auch in Württemberg ist das forstwissenschaftliche Institut mit der Universität Tübingen verbunden.

2) O. v. Hagen, die forstlichen Verhältnisse Preußens. Berlin 1883. Bd. I, S. 250.

läßt, so finden wir andererseits in der wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes die Voraussetzung liegend, daß derselbe im stande ist, dem denkenden Geiste Probleme zu stellen, deren Lösung demselben an und für sich eine gewisse Befriedigung bereitet. Es müssen auf dem Gebiete der Wissenschaft geistige Tourniere stattfinden können, deren Resultate sich nicht mit dem praktischen Nutzen decken, den das Leben davon ziehen kann. Es liegt dies Erfordernis in dem Begriff der Wahrheit, auf die es in der Wissenschaft abgesehen ist, als eines den Geist erfreuenden und hebenden Besitzes. — Und weiter liegt in dem Begriff des Umfassenden, worauf die Wissenschaft abzielt, daß eine Summe von Kenntnissen desto weniger den Anspruch auf diesen Namen erheben kann, je leichter sie sich aneignen läßt ohne Berücksichtigung des ganzen Gebietes des menschlichen Wissens überhaupt, und besonders ohne Eindringen in die Verbindung, welche geschichtlich zwischen dem Wissen der Alten und den Wissensschätzen der neuen Zeit stattfindet, mit andern Worten: ohne quellenmäßige Kunde der hellenisch-römischen Geistesprodukte oder ohne klassische Bildung. — Und endlich werden wir hinzufügen können, als aus dem Bisherigen sich ergebend, daß desto geeigneter eine Disziplin zur wissenschaftlichen Behandlung sein wird, je tiefere Interessen der Menschheit dadurch berührt, also je allgemeinere und ausgedehntere Beziehungen sich dem Gegenstande geben lassen. Ich sage: es ergiebt sich dies aus dem Bisherigen. Denn es sind gerade diese tiefsten Interessen, welche in gleicher Weise auch schon das klassische Altertum bewegt haben. Und ebenso sind sie es, die dem menschlichen Geiste die erhebendsten Probleme stellen auch ohne Rücksicht auf den daraus resultierenden nahe liegenden praktischen Nutzen.

Die Theorie des Hufbeschlags oder die Thierarzneikunde überhaupt steht darum wissenschaftlich tief unter der Medizin weil die letztere einerseits mit dem Leben der Menschheit, der Gesundheit der Seele, also dem geistigen Leben zusammenhängt und andererseits in einer viel umfassenderen Weise in den Naturwissenschaften wurzelt, welche eine rationale, philosophische, meta-

physische Seite haben. Und wir sind gern bereit, die Betreibung der Landwirtschaft, wie sie seit 20 Jahren an Akademien, die mit der Universität verbunden sind, getrieben wird, für eine wissenschaftliche anzuerkennen, indem — wenn auch im praktischen Interesse — über die Krankheiten der Kulturgewächse, das Leben der Parasiten, die Chemie des Erdbodens und deren Einflüsse u. s. w. wirklich tief gehende zahlreiche Beobachtungen gemacht sind und dadurch die Naturforschung gefördert ist, und indem auch weiter die praktische Landwirtschaft zu betreiben gelehrt wird mit Anwendung solcher wissenschaftlicher Forschungen. Allein erstlich muß gesagt werden, daß auf jenen Akademieen doch wohl eine tiefgehende Scheidelinie sein möchte zwischen der Wissenschaft der dort arbeitenden Forscher und den Kenntnissen, welche sie den mit Sekundanerbildung ausgestatteten Jünglingen mühsam beibringen, welche ihre Stromtied durch einige akademische Semester angenehm unterbrechen. Und zweitens dürfen wir wohl noch abwarten, welchen Einfluß diese aufreibende Ausbeutung auf die Wissenschaft üben wird, die sie jetzt von der „praktischen Landwirtschaft" zu erdulden hat.

Endlich werfen wir hier noch einen Blick auf die Kriegswissenschaft. Die wissenschaftlichen Zustände im Militär bestätigen durchaus unsere bisherigen Aussagen. Der Offizier ist zwar ohne weiteres ein gebildeter Mensch, gehört aber keineswegs an sich zu den Kreisen, die man als wissenschaftlich gebildete bezeichnet. Es findet sich sogar naturgemäß in manchen Partien des Offizierkorps eine gewisse Abneigung gegen die Wissenschaftlichkeit. Und doch giebt es Männer von tiefster wissenschaftlicher Bildung in der Armee. Und doch konnte in England gesagt werden: der preußische Generalstab sei die wissenschaftlich gebildetste Korporation der Welt. Hier findet sich eben die Wissenschaft vom Krieg und den Kriegszwecken in einer Weise vertreten, welche weit hinausgeht über den nächsten praktischen Zweck, und dabei fundiert ist durch die Vertrautheit mit anderen Wissenschaften, welche die gesamten Interessen der Menschheit, auch die nicht kriegerischen, berühren: Geschichte, Staatswissenschaft, Völkerkunde, höhere Mathematik u. s. w.

§ 12. Wir haben aus der bisherigen Umschau auf einzelnen Gebieten der wissenschaftlichen Arbeit unsere obigen Regeln durchaus bestätigt gefunden, wir haben gesehen, daß es für die wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes eine doppelte Gefahr giebt. Die eine besteht darin, daß der denkende Geist in einer eingebildeten Uebermacht über das Objekt dessen Lebensgesetze aus sich selbst heraus setzen will, nach Theorien, Doktrinen, rationalen Prinzipien philosophisch den Gegenstand behandeln, mit Absehen von der Wirklichkeit des Lebens. Die andere wird so zu bezeichnen sein, daß die Wirklichkeit des Lebens und der Dinge nur auf den Nutzen hin angesehen werden, den die Gegenwart davon haben kann, ohne eine Würdigung des reinen Interesses an der Wahrheit, welches den Geist beseelt. Es wird dann die Forschung durch diese praktische Rücksicht in einer Weise bestimmt, daß der Gegenstand selbst einseitig und darum unwahr zur Anschauung kommt, daß aber auch weiter dem menschlichen Geschlecht die Förderung entgeht, welche in der Schärfung des Denkens, der Befreiung des Geistes, der Erweiterung seiner Anschauungen beschlossen ist. Denn alles dies liegt in der wissenschaftlichen Ergründung eines Gebietes immer gerade nur so weit, als das reine Interesse des Geistes, das Streben nach Wissen oder Wahrheit bei dem Forschen nach den Ursachen und den inneren Zusammenhängen vorwaltet.

Wir haben aber auch weiter gesehen, daß die erste der beschriebenen Gefahren mehr den auf das Geistige gerichteten Lehrfächern, die zweite mehr denjenigen Zweigen der Wissenschaft einwohnt, welche sich mit den Naturdingen beschäftigen, auf deren Benutzung der Mensch für sein leibliches Wohlbefinden, seine materielle Existenz angewiesen ist. Ein fruchtbarer Boden für abstrakte Theorien, für ein unpraktisches Rationalisieren, ist z. B. die Politik, die Rechtslehre u. dgl entschieden mehr als die Tierheilkunde, die Mineralogie u. s. w. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie unglaublich es eigentlich ist, daß auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, insbesondere der Medizin, Theorien überhaupt eine so gefährliche Rolle spielen können, wie sie es nach der Geschichte gethan haben. Es erübrigt noch, daß wir auf die

rationale Thätigkeit des Erkennens bei den Naturwissenschaften überhaupt noch einmal eingehender zu sprechen kommen, um daraus das wissenschaftliche Verfahren, das Verhältnis der Wissenschaft zu ihrem Gegenstande und den Einfluß, der von diesem auf jene geübt wird, uns noch von einer andern Seite zu veranschaulichen.

Man sollte meinen, daß bei der Naturwissenschaft wohl am wenigsten eine solche Verwahrung nötig wäre, wie wir sie bei der Jurisprudenz in bezug auf das Objekt der Wissenschaft gegen die Spekulation des Naturrechts u. s. w. einlegen mußten. Denn die Naturdinge treten doch in zu handgreiflicher Weise dem Forscher entgegen, als daß er sich eine schöpferische Thätigkeit ihnen gegenüber einbilden könnte, wie das bei dem geistigen Gebiete des Rechts und der Sitte möglich war, wo die Wissenschaft sich eine Zeit lang wirklich einbildete, sie könne ihren Gegenstand produzieren. Und dennoch haben wir auf dem Gebiete der Naturwissenschaft denselben Kampf der Empirie gegen die Spekulation erlebt, den wir oben in der Jurisprudenz kennen gelernt haben. Alexander von Humboldt, ohne Zweifel der hervorragendste Vertreter der Naturwissenschaften in der modernen Zeit, führte jenen Kampf mit vollem Bewußtsein und er zieht sich bis in die Gegenwart hinein.

Um zu begreifen, wie die Anmaßung einer spekulativen Naturwissenschaft, die Einbildung, daß auch diese Wissenschaft ihr Objekt erst erzeuge, überhaupt möglich ist, müssen wir uns deutlich machen, daß ja nicht Summen von einzelnen Naturerscheinungen den eigentlichen Gegenstand derselben bilden, sondern ihr Ziel hat sie in der Erfassung der Natur als eines Ganzen. Die Zusammenhänge dieses Naturganzen, die beherrschenden Gesetze desselben, sind solche geistigen Thatsachen, bei denen die Vernunft mitzusprechen hat, und bei deren Auffindung und Aufstellung der Geist des Menschen vor dieselbe Wahl gestellt ist, wie bei geistigeren Wissenschaften, nämlich ob er sie empirisch den Thatsachen ablernen oder sie spekulativ erzeugen und die Thatsachen hineinzwängen will. Wo aber jene Möglichkeit ganz und gar ausgeschlossen ist, eine Summe von Erscheinungen als unter gemeinsamen

Gesetzen stehend zu betrachten und sie dadurch zur Einheit zu führen, sie also den Formen des Denkens, auf deren Anwendung der Mensch nun einmal angewiesen ist, zu unterwerfen, — da würde auch die Möglichkeit der Wissenschaft nicht gegeben sein. Nicht als ob man jenes Ganze, das man sucht, für die Erforschung des Einzelnen bereits kennen, es bereits spekulativ vorweg gefunden haben müßte. „Wir sind noch weit von dem Zeitpunkt entfernt", sagt Alex. v. Humboldt,[1]) „wo es möglich sein könnte, alle unsere sinnlichen Anschauungen zur Einheit des Naturbegriffs zu konzentrieren. Es darf zweifelhaft genannt werden, ob dieser Zeitpunkt je herannahen wird; die Komplikation des Problems und die Unermeßlichkeit des Kosmos vereiteln fast die Hoffnung dazu. Wenn uns aber auch das Ganze unerreichbar ist, so bleibt doch die teilweise Lösung des Problems, das Streben nach dem Verstehen der Welterscheinungen, der höchste und ewige Zweck aller Naturwissenschaft."

§ 13. Es giebt ein Gebiet dieser Wissenschaft, welches erst in unserm Jahrhundert zu einem solchen überhaupt erhoben ist. Es ist lehrreich zu bemerken, wie diese Erhebung gerade dadurch stattgefunden hat, daß jene Denkarbeit, jenes Streben nach Verstehen der Welterscheinungen zuerst angewandt wurde. Es ist die Geographie, welcher auch heute noch der Anspruch auf den Namen einer Wissenschaft zuweilen bestritten wird, obgleich Karl Ritter dafür gilt, daß er ihr zu dem Bürgerrecht unter den Wissenschaften verholfen habe. Vorsichtig drückt freilich auch er sich z. B. auf dem Titel der Sammlung seiner zerstreuten Aufsätze aus, die er Beiträge nennt „zu einer mehr wissenschaftlichen Behandlung der Geographie".

Daß die Geographie mit der empirischen Erforschung unserer Erde beginnen muß, leuchtet ein. Gerade bei ihr ist die Grundlage der reichen Beobachtung, die Bewährung des Beobachteten durch möglichst allseitige Zeugnisse von besonderem Werte. Und es muß ferner das Sammeln des Materials einen gewissen Abschluß, die Beobachtungen müssen eine gewisse Vollständigkeit er-

1) Kosmos I, S. 67.

reicht haben, so daß das Ganze in einem gewissen Sinne schon der Erkenntnis vorliegt, wenn die Geistesarbeit der Wissenschaft beginnen soll. So konnte z. B. der Begriff der Erde als Planet, ihre Stellung im Kosmos erst festgestellt werden nach Kenntnis des Sonnensystems. Zur Erkenntnis des Charakters der Erde als Kugel gehörten erst die Entdeckungen der neuen Welt. Und zum wirklichen Wissen des Stoffes gehörte, daß überhaupt die Quellen reichere, gesichertere und gesichtetere wurden, als sie vor der Epoche der Entdeckungen gewesen waren. Immerhin muß diese Arbeit vorausgehen, um die Erde als ein selbständiges Ganzes untersuchen zu können. Denn nur die Kenntnis der Verhältnisse eines Ganzen, eines selbständigen, in sich geschlossenen, aber in seiner Geschlossenheit auch vollständigen Gebietes führt zur Wissenschaft.[1])

Wenn nun aber auch diese empirische Betrachtung der Naturerscheinungen den Ausgangspunkt bildet, so besagt dies nicht, daß die Wissenschaft der Natur, also z. B. der Erde, nur „ein Aggregat von Kenntnissen sei". A. v. Humboldt sagt, daß seine Betrachtung nicht ausschließt „die Anordnung des Aufgefundenen nach leitenden Ideen, die Verallgemeinerung des Besonderen, das stete Forschen nach empirischen Naturgesetzen." Er protestiert gegen den Ausschluß des Geistigen aus der Natur in dem Sinne einer falschen Trennung des Physischen vom Intellektuellen, die darin bestehen würde, daß man auf eine denkende Bearbeitung des Physischen verzichten zu müssen glaubt, „daß die Physik der Welt zu einer bloßen Anhäufung empirisch gesammelter Einzelheiten herabsinke. Wissenschaft fängt erst an, wo der Geist sich des Stoffes bemächtigt, wo versucht wird, die Masse der Erfahrungen einer Vernunfterkenntnis zu unterwerfen; sie ist der Geist zugewandt zu der Natur." Die Außenwelt wird in uns aufgenommen, es gestaltet sich eine Naturanschauung; die geistigen Formen, an die unser Denken notwendig gebunden ist, befassen sich mit dem

1) C. Ritter, die Erdkunde im Verhältnis zur Natur u. Geschichte der Menschen oder allg. vergleichende Geographie. Berlin 1822. S. 23 u. 10.

Stoff. „Eine Geistesarbeit beginnt, sobald, von innerer Notwendigkeit getrieben, das Denken den Stoff sinnlicher Wahrnehmung in sich aufnimmt.“ [1])

Dieses denkende Insichaufnehmen beginnt mit dem Vergleichen. Ritter nennt es die reduzierende Methode, die den Haupttypus der Bildungen der Natur hervorhebt, den Verhältnissen nachspürt, die in dem Wesen der Natur begründet sind. Aber erst aus dem Grundtypus aller wesentlichen Bildungen der Natur können die nötigen Schlüsse gezogen werden. Er nennt deshalb seine Erdkunde eine „allgemeine und vergleichende“, mit Hinweis auf die vergleichende Anatomie. Die zu vergleichenden Größen sind in der Geographie die Erdteile. Vorab muß klar gestellt werden, welche Umstände dabei die Forschung festzustellen hat, man nennt dies die „geographischen Elemente“: die Weltstellung des Erdraumes, die horizontale Gliederung, der geologische Bau, die Gebirge, Wasser, Klima, Flora, Fauna, Population.[2]) Aber die geistige Thätigkeit verlangt weiter die Anwendung des Kausalgesetzes auf die Erscheinung, die Stellung der Frage nach dem Warum? Und hieraus ergiebt sich dann die erste Erkenntnis der Gesetze.

Ritter beschreibt dies sehr schön in einem Briefe [3]), wo er berichtet von seinen Beobachtungen der Wanderungen der Thiere, der Verbreitung der Gewächse im Verhältnis zu den Wanderungen der Völker. „Überall fand ich dieselben Gesetze, dieselben Impulse des weiteren Fortziehens ꝛc. ꝛc.“ Wir finden Gesetze in bezug auf die Wirkungen, welche Gebirge, große Wasser u. dgl. auf die Völker, auf die Menschheitsentwickelung haben. „Die Geographie als Wissenschaft verlangt Darlegung des Kausalzusammenhanges der geographischen Elemente, will die innere Verbindung und Wechselwirkung nachweisen, in denen sie zu einander stehen.“ (Oberländer.) Und „die Geographie als bloßes Aggregat, als ein nach Materien geordnetes Register, als ein lexikalisch ge-

1) Kosmos I, p. 67. 69.

2) Oberländer: der geogr. Unterricht nach den Grundsätzen der Ritterschen Schule. Grimma 1875. 2. Aufl. S. 58. 22. 69.

3) Bei G. Kramer: Ritter, ein Lebensbild. Halle 1864. I. 206.

ordneter Apparat könnte nur ein Wissen, nicht aber eine Wissenschaft genannt werden. Die Idee der Wissenschaft verlangt auch die Berücksichtigung des formalen Elementes, sie fordert einen inneren systematischen Zusammenhang ihres Inhalts." — Und bei Peschel[1]) heißt es: „Die letzten und höchsten Wahrheiten der geographischen Wissenschaften werden ausgesprochen mit der Erkenntnis, daß der Bau der Erdoberfläche und die von ihm abhängigen Verschiedenheiten der Klimata sichtlich den Entwickelungsgang unseres Geschlechts beherrscht und den Ortsveränderungen der Kulturfitze ihren Pfad abgesteckt haben, so daß der Anblick der Erdgemälde uns dahin führt, in der Verteilung von Land und Wasser, von Ebenen und Höhen eine von Anfang an gegebene oder wenn man will beabsichtigte Wendung menschlicher Geschicke zu durchschauen." Ritter hat (nach Peschel) „zuerst in dem Antlitz der einzelnen Weltteile, welche er die großen Individuen der Erde genannt hat, geheimnisvoll wirkende Persönlichkeiten gewittert oder wenigstens doch ihre Verrichtungen in der Geschichte unseres Geschlechts nachgewiesen."

Wir sehen, daß auch in der Geographie der Punkt gegeben ist, wo der Forscher mit spekulativen Gedanken arbeiten und seinen Stoff denselben einzufügen versucht werden könnte. Ritter aber ging von philosophischen Ideen keineswegs aus, sondern von der Beobachtung der Natur. „In allen seinen Schriften", sagt Oberländer, „sucht er dem physischen Element zu dem ihm gebührenden Rechte zu verhelfen, überall stellt er dasselbe als Basis alles erdkundlichen Unterrichtes hin, und stets weist er den organischen Zusammenhang und die innere Wechselbeziehung der verschiedenen geographischen Elemente der Erdräume nach, insbesondere den Einfluß der Erde auf ihre Bewohner, die Bedeutung unseres Planeten als eines großen Erziehungshauses für das Menschengeschlecht", — oder wie Peschel sagt, „die Erdräume samt ihren Gestalten, Stoffen und Kräften als Wohnort der Menschen und Schauplatz ihrer geschichtlichen Schicksale." — „Dadurch", ruft Ritter selbst aus, „gewinnt die Geographie erst selbst ihre Ein-

1) Geschichte der Erdkunde. München 1877. S. XVI.

heit, dadurch erst wird sie auch einer systematischen Darstellung und Entwickelung ihres großen Systems fähig, dann erst wird sie zu einer bildenden Wissenschaft für den menschlichen Geist, ja zu einem notwendigen Gliede in dem Systeme der Wissenschaften. Sie wird der Philosophie selbst als eines ihrer wesentlichen Gebiete vindiziert und in den Kreis der höchsten Betrachtungen gezogen; sie wird eine philosophische Disziplin, selbst ein Zweig der Philolophie."[1])

Wir sind auf die Beschreibung dieser Wissenschaft der Erdkunde etwas ausführlicher eingegangen, weil an diesem jüngsten Zweige der naturwissenschaftlichen Disziplinen die Art der geistigen Thätigkeit, welche die Behandlung eines Gegenstandes zu einer wissenschaftlichen macht, besonders deutlich hervorzutreten scheint. Wir finden hier, wie überall in der Wissenschaft, einen Gegenstand, den es gilt in seiner Thatsächlichkeit festzustellen, in seiner Eigentümlichkeit zu erfassen, das Zufällige vom Charakteristischen zu unterscheiden, die Naturgesetze seines Werdens und Wirkens zu begreifen und so ihn allmählich in Verbindung zu setzen mit anderen Beziehungen des menschlichen Lebens und Denkens. Wir finden hier wie in der Jurisprudenz, in der Medizin u. s. w. den Gegenstand in seiner Wirklichkeit unabhängig von der Wissenschaft, wir sehen die Möglichkeit einer rohen Empirie, die nur auf die praktische Verwertung hin ihn erkundet (bei der Geographie etwa im Interesse des Handels), aber auch die Verbindung mit Zwecken des praktischen Lebens, deren sich die Wissenschaft hier wie dort nicht zu schämen braucht, wenn nur die denkende Thätigkeit eine solche bleibt, daß der Geist mit seinem Wahrheitsstreben schon an und für sich darin eine würdige und ihm genügende Beschäftigung findet.

Diese geistige Thätigkeit richtig zu erfassen, darauf kommt für den Begriff der wissenschaftlichen Behandlung alles an. Hier

1) Oberländer, S. 34. Ritter, S. 13 ff. — Nach Oberländer soll Herder in einer Schrift von der Notwendigkeit, Nützlichkeit und Annehmlichkeit der Geographie (1784) die letztere eine philosophische Wissenschaft genannt haben.

liegen die prinzipiellen Gegensätze auch in der Naturwissenschaft angelegt, die noch in die Gegenwart hineinreichen. Jene Thätigkeit muß eine solche sein, daß sie die empirische Beobachtung niemals zu ersetzen strebt, sie zu ignorieren oder gar zu modeln unternimmt. Der Begriff der empirischen Wissenschaft schließt nicht aus die Kombination, die Vergleichung, und durch die letztere die Auffindung von Gesetzen, die Ergründung des ursächlichen Zusammenhangs. Von der Beobachtung überall die Initiative hernehmend, kann der Geist auch einmal in gewissem Abstand vorauseilen und jener zum Wegweiser dienen. Wohl aber ist von dem Begriff der empirischen Wissenschaft ausgeschlossen die Aufstellung von Gesetzen, die als giltig für den Gegenstand angenommen werden, ohne daß sie aus der Betrachtung desselben abgeleitet wären, die vielmehr aus Vernunftprinzipien entnommen sind.

§ 14. Dies ist es besonders, was A. v. Humboldt für die Naturwissenschaft überhaupt immer wieder scharf und klar hervorhebt. Das Wissenschaftliche seines Verfahrens bestehe nicht darin, daß er Einheit in die Naturerscheinungen bringe „durch Ableitung aus wenigen von der Vernunft gegebenen Grundprinzipien". Seine physische Weltbeschreibung mache nicht den Anspruch auf den Rang einer rationellen Wissenschaft von der Natur — „es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen als eines Naturganzen." Die Einheit, welche seine Wissenschaft erreichen kann, ist nur die, welcher sich geschichtliche Darstellungen zu erfreuen haben. „Einzelheiten der Wirklichkeit, sei es in der Gestaltung oder Aneinanderreihung der Naturgebilde, sei es in dem Kampf der Menschen gegen die Naturmächte, oder der Völker gegen die Völker, alles was dem Felde der Veränderlichkeit und realer Zufälligkeit angehört, können nicht aus Begriffen abgeleitet, konstruiert werden." Sondern es kann nur eine denkende Behandlung, eine sinnvolle Anordnung von Naturerscheinungen und von historischen Begebenheiten den Glauben erwecken an eine alte innere Notwendigkeit, die alles Treiben geistiger und materieller Kräfte beherrscht. So kommt man zur

Einfachheit der Anſichten, „zur Auffindung von Geſetzen, die in der Erfahrungswiſſenſchaft als das letzte Ziel menſchlicher Forſchung erſcheinen.“

Humboldt kennzeichnet einmal das entgegengeſetzte Verfahren und ſagt: „Ein denkendes Erkennen, ein vernunftmäßiges Begreifen des Univerſums würde allerdings ein noch erhabeneres Ziel darbieten.“ Allein daß dies nicht ohne leiſe Ironie geſprochen iſt, geht aus dem Folgenden hervor: der Erfolg, meint er, ſei bisher ein zweifelhafter geblieben, naturphiloſophiſche Syſteme hätten in unſerem Vaterlande vom ernſten Studium abgezogen, und unwillig blickt er zurück auf dieſe „Saturnalien eines rein ideellen Naturwiſſens.“ Auch aus der Geſchichte der Vergangenheit ſind bereits die Verſuche der Phyſiologen bekannt, die mit ihren Urſtofflehren die Welt der phyſiſchen Erſcheinungen zu begreifen, eine das Ganze durchdringende Weltkraft, in philoſophiſcher Vorwegnahme vor der forſchenden Beobachtung, zu erkennen wähnten. Allein dieſe Beſtrebungen traten zurück vor der glänzenden Erweiterung der Kenntniſſe. Jetzt, meint Humboldt, ſeien jene alten Beſtrebungen wieder zurückgerufen und zwar in einer Weiſe, daß die Unverſehrtheit des Stoffes durch die freie Bearbeitung ſeitens der Philoſophie zuweilen Gefahr gelaufen ſei. Daher habe ſich die Philoſophie die Meinung eingetragen, als ſei ſie überhaupt vergänglicher Dunſt. Humboldt muß ſie dagegen in Schutz nehmen. „Mißbrauch oder irrige Richtungen der Geiſtesarbeit müſſen nicht zu der die Intelligenz entehrenden Anſicht führen, als ſei die Gedankenwelt, ihrer Natur nach, die Region phantaſtiſcher Truggebilde; als ſei der ſo viele Jahrhunderte hindurch geſammelte überreiche Schatz empiriſcher Anſchauungen von der Philoſophie wie von einer feindlichen Macht bedroht. Es geziemt nicht dem Geiſte unſerer Zeit, jede Verallgemeinerung der Begriffe, jeden auf Analogie und Induktion gegründeten Verſuch, tiefer in die Verkettung der Naturerſcheinungen einzudringen, als eine bodenloſe Hypotheſe zu verwerfen, und unter den edlen Anlagen, mit denen die Natur den Menſchen ausgeſtattet hat, bald die nach einem Kauſalzuſammenhange grü-

hemmende Vernunft, bald die regsame zu allem Entdecken und Schaffen notwendige und anregende Einbildungskraft zu verdammen.“ [1])

Lassen wir nun einmal einen Vertreter jenes ideellen Naturwissens zu Worte kommen, um an diesem Gegensatz das empirische Verfahren Humboldts und der neueren Naturwissenschaft noch klarer hervortreten zu sehen. Wir bedürfen zu diesem Behufe gar nicht etwa der Erkundigung bei den eigentlichen Philosophen, die uns gleichfalls mit Naturphilosophien bedient haben. Wir suchen unsere Leute innerhalb des Naturforscherkreises selbst. Für den bedeutendsten Vertreter der Naturphilosophie in diesem Sinne gilt *Lorenz Oken.*[2]) Zwar ist auch ihm die Mutter der Naturphilosophie die Naturbeobachtung. Aber nicht etwa daß *aus* dieser letzteren die denkende Betrachtung, und weiter die systematische Darstellung des Ganzen erwächst. Sondern *an* diesen empirisch gefundenen Stoffen demonstriert man die Naturphilosophie. Man vergleiche mit Humboldts Worten über das Gebiet der realen Zufälligkeit, das nicht aus Begriffen konstruiert werden könne (cf. oben S. 71), folgende Äußerung Okens: „Die Einsicht in das *notwendige* Dasein und Sosein dieser Stoffe ist die philosophische Einsicht, welche ohne die empirische Kenntnis derselben schlechthin unmöglich ist: nicht als wenn diese Einsicht entstünde *aus* der empirischen Kenntnis, sondern weil das philosophische Wissen an den empirischen Formen allein konstruiert werden kann.“ Die Stoffe sind ihm notwendiges Mittel der Wissenschaft, aber nur in ihrem Vergessen gelangt man zur Anschauung der Idee. Oken will nun in seiner Naturphilosophie „Erfahrung und Wissenschaft“ vermischt bringen. Wissenschaft ist ihm also hier die Darstellung der „Idee, nach der ich die Natur ansehe.“ Die Idee aber, welche Oken leitet, ist die, von Pythagoras zuerst geahnte, von der „Gleichheit der Natur und der Mathesis, so daß alle Möglichkeiten dieser —

1) Kosmos I. S. 31. 67. 71.

2) Abriß der Naturphilosophie. Göttingen, 1805. — Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena, 1809. — Über das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems, ein pythagoräisches Fragment. Jena, 1808.

Wirklichkeiten jener sind." Es ist die, welche sich in dem Titel seines „Universum als Fortsetzung des Sinnensystems" ausdrückt.

Stellen wir Oken und Alex. v. Humboldt neben einander, so sehen wir, daß die Naturwissenschaft nicht jenem Philosophen, sondern diesem Empiriker gefolgt ist. Sein Geist ist es, in dem auch heute die Koryphäen der Forschung auf allen Gebieten dieser Disziplin fortschreiten, und von dem aus sie sich gegen die Erneuerung jener „historisch-philosophischen Naturwissenschaft", wie sie z. B. Häckel nennt,[1]) verwahren. Es ist die Empirie, die exakte Beobachtung, von der aus sie die Gesetze der Natur ablernen wollen, während die Naturphilosophie mit allgemeinen Gesetzen, mit Theorieen vorschnell ganze große Gebiete erklären will, welche der Beobachtung noch keineswegs genügend unterlegen haben. So sind besonders die „biologischen Gesetze", das genetische Grundgesetz, daß die Ontogenese das Prototyp der Phylogenese sei, d. h. daß sich die ganze Gattung entwickelt habe in den Stadien, welche das einzelne Wesen in seiner Entwicklung durchzumachen habe (Ei, Foetus, Kaulquappe, Frosch ꝛc.) — nicht aus der Empirie, aus der Beobachtung des Lebens hervorgegangen, sondern sind der Phantasie der Forscher entsprungen. Bastian stellt die streitenden Prinzipien klar hin, wenn er in dem „Offenen Brief an Herrn Prof. Häckel"[2]) sagt: „Sie wollen in unserer Zeit der Induktion und praktischen Experimente der Theorie wieder einen leitenden Einfluß auf die Sprache der Thatsachen verschaffen. Davor bewahre uns der Himmel!" Er beschreibt dann weiter die Aufgabe des empirischen Forschers und bezichtigt Häckel des „Verrates an dem heiligsten Prinzip der uns allen heiligen Wissenschaft." — Und besonders ist es du Bois-Reymond, der bei verschiedenen Gelegenheiten die Unzulässigkeit jener Verallgemeinerung von Gesetzen, wie sie

1) Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft. Stuttgart, 1878. S. 7 ꝛc. Wir werden auf Häckel des Näheren erst weiter unten eingehen, wo es sich um den wissenschaftlichen Beweis handelt.

2) Berlin, 1874. S. 11. 16 ꝛc.

durch den Erneuerer der Naturphiloſophie, Häckel, vorgenommen wird, kräftig proteſtiert hat.[1])

Zwar giebt es Geſetze, deren Giltigkeit wir auch da, wohin unſere Erfahrung nicht reicht, mit abſoluter Gewißheit annehmen können. Wenn irgend welche Verhältniſſe in der von uns beobachteten Natur ſich z. B. auf mathematiſche Geſetze zurückführen laſſen, ſo können jene Verhältniſſe mit abſoluter Sicherheit beſchrieben werden auch da, wo ſie noch nicht beobachtet ſind. Ebenſo giebt es gewiſſe phyſikaliſche Grundgeſetze, wie z. B. das von Newton über die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einfluß der Körper auf einander, welche man auf die ganze materielle Natur ausdehnt, ohne abzuwarten, ob es in den Millionen von Fällen der empiriſchen Erfahrung ſich auch jedesmal bewähre. Und nicht minder nimmt der Chemiker für ſeine allgemeinſten Geſetze der Vereinigung und Trennung der Materie durch die ihnen innewohnenden Kräfte mit vollſtem Vertrauen allgemeine und notwendige Giltigkeit in Anſpruch, mit andern Worten: er ſetzt chemiſche Eigenſchaften auch da voraus, wohin die Erfahrung noch nicht reicht.[2]) Allein, es iſt nicht jede ſofortige Verallgemeinerung einer Beobachtung von Fällen zu einem Geſetz geſtattet. So wird man z. B. in der Zoologie nicht verſuchen dürfen, die beobachteten Verhältniſſe auf mathematiſche Verhältniſſe zurückzuführen, wie in der Aſtronomie, — oder überhaupt vorſchnell Geſetze auszuſprechen, wo es ſich nur um Regeln handelt, d. h. um die Zuſammenfaſſung bisheriger Reſultate der Beobachtung. In der Morphologie und der Biologie können dem Forſcher immer noch einmal wieder abweichende Bildungen begegnen, welche für die bisher aufgeſtellten Geſetze Ausnahmen bilden müßten.[3])

Es kommt alſo für den empiriſchen Forſcher darauf an, daß

---

1) Vgl. beſ. Darwin versus Galiani (Berlin, 1876), wo (S. 12) das oben Folgende eingehend und mit vorzüglicher Klarheit dargelegt iſt.

2) Vgl. dazu Kant in der Einleitung zur Metaphyſik der Sitten. II. WW. Bd. V. S. 13.

3) Die Stellen bei Häckel, um welche es ſich betreffs dieſer Geſetze handelt, ſiehe z. B. in ſeiner „freien Wiſſenſchaft ꝛc.“ S. 24. 89 ꝛc.

er sich der Grenzen bewußt bleibe, innerhalb deren er sein verallgemeinerndes Verfahren, was er zur Gewinnung der Begriffe und der Gesetze einschlägt, zur Anwendung bringen darf. Es ist immer eine Freude für den menschlichen Geist, wenn er irgendwo wieder ein Gesetz gefunden hat, d. h. die Geltung eines Verhältnisses für mehr als einen und schließlich für alle analogen Fälle. Denn eben die Verallgemeinerung ist der Trieb, ist das eigentümliche Leben des Verstandes und seiner Kategorien. Und desto größer ist seine Befriedigung, je mehr der Charakter der von ihm gefundenen allgemeinen Regel seinem eigenen Leben, seinem der Zahl und dem Zwange der Zahlenverhältnisse resp. der Logik unterworfenen Denken entspricht. Die Denkgesetze als die Gesetze der wirklichen Naturdinge zu proklamieren ist deshalb das eigentliche innerste Streben des Geistes, mit dem die Hegel'sche Philosophie ganz naiv hervortrat. Aber auch ohne solch offenes Hervortreten und ohne die Proklamation dieses Postulates zu einem fertigen System bleibt die versteckte Neigung des Verstandes bestehen. Und dies ist der die exakten Wissenschaften störende und erzürnende Fehler der Naturphilosophie, daß sie zu früh verallgemeinernd auftritt, Gesetze proklamiert von mathematisch zwingendem Charakter, wo doch erst Regeln beobachtet sind, oder wo der Natur der Sache nach mathematische Gesetze niemals zur Anwendung gebracht werden können, welche vor der wachsenden Freiheit, sei es auch nur der vitalen Freiheit der tierischen Organismen, sei es endlich der sittlichen Freiheit des Menschen, zurücktreten. Mit Bezug auf Häckel und Genossen heißt es bei du Bois-Reymond: „An Stelle gesunder Verallgemeinerung regt sich wieder in Deutschland die erbliche Neigung zu ungezügelter Spekulation. In Abscheu der falschen Naturphilosophie erwachsen, müssen wir erleben, daß das uns folgende Geschlecht, welches wir strenge geschult zu haben glaubten, in Fehler zurückfällt, von denen das Geschlecht vor uns sich zürnend abwandte." — Und von den Universitäten: „Neben den gefährlichen Verlockungen der Technik sollen sie den reinen Reiz der Wissenschaft zur Geltung bringen. Deren Heiligtum, die Methode, ist in ihrer Hut. In Deutschland aber, wo die falschen Götter verworrener Spekulation immer

wieder willige Baalsdiener finden, liegt ihnen noch besonders ob, diese Götzen, wo sie eingeschmuggelt werden sollten, aus dem Tempel zu werfen und deren Priester von sich zu stoßen.“ [1])

Die Aufgabe des empirischen Naturforschers besteht also darin, daß er die Naturdinge, welche seiner Beobachtung vorliegen, Gesetzen unterwirft. Dadurch wird die bloße Kunde zur Wissenschaft. Diese Gesetze dürfen aber nicht aus Begriffen und Vernunftprinzipien abgeleitet sein, sondern immer nur aus den beobachteten Erscheinungen selbst. Die Fragen des Geistes nach den Zusammenhängen des Ganzen der Natur, nach den Ursachen, nach dem tieferen Sinne des bunten Spiels der Wirklichkeit müssen ihm schrittweise durch die Natur selbst gegeben werden. Und wo diese die Antwort schuldig bleibt, da ist vorläufig die Grenze der Wissenschaft. Gesetze oder Ideen, welche nicht empirisch den Thatsachen abgelernt, sondern spekulativ, durch die Phantasie, erzeugt sind, können zwar wissenschaftliche Mittel abgeben, um in der Forschung weiter zu kommen, sind aber nicht ohne weiteres Bestandteil der Wissenschaft. Und die wissenschaftliche Nüchternheit besteht darin, den Verstand bei seiner schwierigen aber wahrhaft lohnenden Arbeit der Fragestellung an die Natur in steter Zucht zu halten. „Denn aus Vorliebe zur Einheit und systematischen Ordnung sucht er nach sogenannten Prinzipien oder letzten Gründen, und statt die Dinge dazu zu untersuchen und zu zerlegen, abstrahiert er davon und ergeht sich in leeren Begriffen.“ (Bacon).

§ 15. Wir sehen also, daß der Versuch gemacht worden ist, eine Naturphilosophie oder spekulative Naturwissenschaft an Stelle der empirischen Wissenschaft als die höhere Stufe hinzustellen; und daß auch nach dem siegreichen Auftreten der letzteren die Spekulation den Versuch erneuert hat, die empirisch gefundenen Gesetze der Naturdinge zurückzustellen gegen die „philosophische Erkenntnis“ derselben, welche darin bestehen soll, daß man jene Ge-

1) Über die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart. Berlin, 1882. S. 6. 16.

setze in Verbindung bringt mit gewissen allgemeinen Ideen, welche synthetisch der exakten Untersuchung vorangestellt und übergeordnet werden.

Die Möglichkeit zu dieser Anmaßung des Geistes, wonach er den Naturdingen aus sich selbst heraus Gesetze diktieren zu können sich einbildet, liegt — wie darauf schon oben kurz hingewiesen wurde — darin, daß ja auch zu der richtigen Naturbetrachtung des Empirikers eine Geistesarbeit gehört, über deren Maß und Leistungsfähigkeit sich der Forscher nur ein wenig zu täuschen braucht, um in die Irrungen der Spekulation zu geraten. Die treibende Kraft in dem Verfahren auch des empirischen Naturforschers ist die „nach einem Kausalzusammenhange grübelnde Vernunft", und auch ihn bewegt „die zu allem Entdecken und Schaffen notwendige und anregende Einbildungskraft". (Humboldt.)

Voraussetzung für dieses angestrebte geistige Durchdringen der Natur ist eine gewisse innere Verwandtschaft des Geistes mit seinem Gegenstande, eine gewisse gleichförmige Organisation durch das ganze Gebiet des Seins. Indem das Auffinden der Gesetze in der Natur, z. B. des Kausalgesetzes, in dem Gemüt des Menschen eine angenehme Empfindung erregt, ein Gefühl der Befriedigung nach einem gestillten Verlangen, so erweckt es dadurch das Bewußtsein, daß jenes Aufsuchen, was zu diesem Finden geführt hat, veranlaßt war dadurch, daß das in der Natur entdeckte Kausalgesetz gleichzeitig ein eigentümliches Gesetz unseres Geistes, eine Regel für unser Denken ist.

Auf dieser Kongenialität des Geistes mit seinem Gegenstande beruht die Möglichkeit der Wissenschaft. „Das Begreifen besteht allemal in der Anwendung eines früher vorhandenen Allgemeinen auf ein neues Besonderes. Wo zwei Wesen durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andern, und um sich zu verstehen, muß man sich in einem anderen Sinne schon verstanden haben".[1]) — „Nicht das Erfinden," sagt Adam Müller, „sondern das Wiederfinden ist das Wesen der höheren Naturwissenschaft." Er meint „das Wiederfinden

1) Wilh. v. Humboldt. Ges. WW. Bd. I. S. 14 ff.

des eigenen Lebens, anstatt des Aufsuchens von einer der Erscheinungen.“[1]) — Dieses Verhältnis wird nun aber von der Spekulation dahin verkehrt, daß die Gesetze, welchen die Naturdinge zu unterwerfen sind, für einseitige Erzeugnisse des denkenden Geistes genommen werden, für die auf logischem Wege durch eine ganz unvermeidliche Denkarbeit aus den logischen Gesetzen abgezogenen Resultate. „Die logische Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise, welche nur zur Wiederbeobachtung unserer Erkenntnis dient, sollte hinlangen, um durch sie zur Philosophie zu kommen,“ wie Fries sagt,[2]) wie wenn man mit dem Fernrohr Astronomie machen wollte ohne wirklichen Himmel. So wird der menschliche Geist zum Gesetzgeber. Der absolute Idealismus erklärte das Ich geradezu für das schöpferische Prinzip der Welt und stellt mit diesem Wahnsinn nur die Konsequenz dar, zu der es führt, wenn man die Denkformen in ihrer Bedeutung für das Zustandekommen einer Erkenntnis überschätzt. Hegel entwickelte aus den logischen Kategorien das ganze objektive Dasein; die Natur und die Geschichte, Alles wurde konstruiert, dialektisch entwickelt, in seiner Notwendigkeit aufgewiesen und auf diese Weise „begriffen.“ Die Denkformen also, die dazu da sind, uns den vorhandenen Gedankeninhalt, den wir durch die äußere und die innere Erfahrung gewinnen, in geordneter Weise vorzustellen, werden für produktive Kräfte genommen, fähig, jenen Gedankeninhalt aus sich selbst zu erzeugen.

Am nächsten liegt die Gefahr dieser Verwechslung auf denjenigen Gebieten, wo der Stoff, der durch die Wissenschaft zur Darstellung gebracht wird, auch in die innere Erfahrung mit hineinspielt. So berührt sich das Recht, der Gegenstand der Jurisprudenz, mit der Moral. Die Moral kommt innerlich viel-

---

1) Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Litteratur. Dresden, 1807. S. 106. — Ebenda (109) beschreibt er als die beiden zu vermeidenden Gefahren für die Forschung „die absolute Beobachtung, die sich gewissermaßen unthätig den Erscheinungen hingiebt, und die experimentierende, hypothesierende Manier, die die Natur erobert, erklettert, erstürmt.“

2) Neue Kritik der Vernunft. I, 201 ff., cf. Jakobi, Ges. WW. 1815. Bd. II, S. 14

fach zur Erfahrung dadurch, daß das Gewissen die Handlungen des Menschen vor seinen Richterstuhl zieht. Es ist erklärlich, daß der menschliche Geist sich selbst für den moralischen Gesetzgeber hält und von da aus auch das Recht zu konstruieren unternimmt, was er dann Vernunft- oder Naturrecht nennt. Schwieriger wird die Täuschung, wo sich der Geist einem äußerlichen Geschehen gegenübersieht, das handgreiflich nicht in seine Machtsphäre hineinreicht, sei es nun in der Natur oder in den Handlungen und Schicksalen der Menschen, d. h. der Geschichte. Doch wir sahen schon, wie auch auf dem Gebiete der Natur der Geist es dennoch fertig bekommt, sich eine Übermacht über seine Gegenstände einzubilden, die er seinen spekulativen Ideen und Vernunftgesetzen unterwirft, — freilich auf Kosten der wissenschaftlichen Wahrheit. Genau dasselbe Geschäft betreibt er aber auch auf dem Gebiete der Geschichte.

Wir gehen dazu über, auch auf diesem Gebiete das Wesen der empirischen Forschung zu entwickeln. Auch die Geschichtswissenschaft sieht sich einem Stoffe gegenüber, der ein vollkommen von ihr unabhängiges Dasein hat, einem Stoffe, der auf das praktische Leben auch außerhalb der Wissenschaft seinen Einfluß übt, und den es gilt zu erforschen, ihn in seinen Gesetzen zu verfolgen und auf diese Weise wissenschaftliche Lehren daraus für das Leben zu ziehen. Auch hier werden die beiden Abwege zu vermeiden sein, auf welche wir in allen Wissenschaften trafen, nämlich, daß entweder der forschende Geist in unfreier Weise an einzelnen Wirklichkeiten haften bleibt, wodurch nicht nur die Richtigkeit des Ganzen leidet, sondern auch die praktische Verwertung, welche man beabsichtigt, nur gar zu leicht eine verkehrte wird, — oder daß andererseits die allgemeinen Ideen den Ausgangspunkt bilden, unter welche der geschichtliche Stoff wohl oder übel gezwängt wird, wodurch er natürlich jeden praktischen Wert verliert.

§ 16. „Die Aufgabe des Geschichtsschreibers ist die Darstellung des Geschehenen," sagt W. v. Humboldt.[1]) Die Fülle

1) Über die Aufgaben des Geschichtsforschers. Ges. WW. I, S. 1.

der Weltbegebenheiten, die in ihnen wirkenden Kräfte, die sittlichen und die natürlichen, hat er zu erforschen und mit gewissenhafter Treue einfach darzustellen. Allein mag auch die Sammlung der Kunde von den Begebenheiten und die Darstellung des Erkundeten oder des Überlieferten so alt sein als das Menschengeschlecht selbst, — von einer Wissenschaft der Geschichte reden wir erst, seitdem die Gesamtheit des Geschehens Gegenstand der Forschung und der Darstellung geworden ist. Denn das Eigentümliche der wissenschaftlichen Behandlung besteht eben in der Absicht auf eine umfassende Beobachtung und erschöpfende Darstellung des Gegenstandes. Zur Wissenschaft von der Geschichte gehört der Begriff der Weltgeschichte. Mit der Entstehung dieses Begriffs aber ist gegeben, daß man einen Unterschied macht zwischen den Ereignissen, indem man diejenigen, welche von Einfluß auf längere Zeiträume und weitere Kreise sind, aussondert von denen, welche auftauchen und vergehen. „Die historische Wissenschaft ist so wenig eine Photographie aller Wirklichkeiten, wie die Naturwissenschaft eine Sammlung aller Einzelheiten der natürlichen Welt. Beide Wissenschaften sind Betrachtungsweisen des menschlichen Geistes, sind dessen Formen, die sittliche, die natürliche Welt wissend zu fassen und zu haben.“ [1]) — Die Geschichtswissenschaft sucht demnach in dem bunten Vielerlei des täglichen Geschehens eine Welt von Gedanken zu erfassen. Leo sagt: „Es ist jedes Volksleben, wenn es sich einmal zu öffentlichen Verhältnissen erhoben hat (und ohne dies wäre es nicht einmal ein Volksleben), ein Gedanke; oder wenn man des Umfanges des Gegenstandes wegen sich so ausdrücken will, ein System von Gedanken; und in der historischen Darstellung eines Volkslebens kann demnach nicht jede erfolg- und bedeutungslose Unternehmung, nicht jede nichtige Absicht, sondern vielmehr nur das einen Platz bekommen, was sich in irgend einer Hinsicht als wichtiges Moment erweist in der Entwickelung des bezeichneten Systems. Ein Volk, das es in seinem Leben noch nicht zu Gedanken, noch nicht zu öffentlichen Verhältnissen gebracht hätte,

1) J. G. Droysen, Grundriß der Historik. Leipzig, 1875. S. 26. 48.

— denn die Gedanken des Volkes sind eben seine Verhältnisse, — ein solches Volk hätte noch durchaus keine Geschichte; und ein Volk, dessen öffentliche Verhältnisse noch in keiner Weise auf die Entwickelung der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt bestimmend eingewirkt haben, ist ohne universalhistorisches Moment in seinem Leben. Mit Völkern, wie die Samojeden und Ostiaken sind, hat sich die Universalgeschichte zur Zeit noch nicht zu beschäftigen, selbst mit so eigentümlich gebildeten Völkern wie Chinesen und Japanesen nicht eher, als bis die Motive nachgewiesen sind, welche die Entwickelung allgemeiner politischer Bildung aus ihrem Leben genommen. Zur Zeit stehen sie außer der Reihe von Völkern, an deren Leben und Thun sich die Ausarbeitung dessen knüpft, was wir ... Bildung gesellschaftlicher Verhältnisse nennen." [1])

Wir beobachten also auch an dieser Wissenschaft, daß sie es mit einem Stoff zu thun hat, der völlig unabhängig davon, ob er gewußt wird, vorhanden ist, nämlich das Geschehen in der Menschenwelt. Die Entwickelung der menschlichen Schicksale geht ihren gewaltigen Gang, mag eine wissenschaftliche Forschung ihm zuschauen oder nicht. Und es ist gleichgiltig für die Art dieses Entwickelungsganges, ob die Menschen ihn in Chroniken oder in Memoiren, in Special- oder Universalhistorien auffassen. Allein, wenn diese Schicksale und Ereignisse Gegenstand der Wissenschaft werden sollen, so gehört eine eigentümliche Arbeit des Geistes dazu, welcher dasjenige bei ihrer Darstellung hinzubringt, was nicht unmittelbar von jedem wahrgenommen wird. „Das Geschehene ist nur zum Teil in der Sinnenwelt sichtbar, das Übrige muß hinzu empfunden, geschlossen, erraten werden. Was davon erscheint, ist zerstreut, abgerissen, vereinzelt; was dies Stückwerk verbindet, das Einzelne in sein wahres Licht stellt, dem Ganzen Gestalt giebt, bleibt der unmittelbaren Beobachtung entrückt. Sie kann nur die einander begleitenden und auf einander folgenden Umstände wahrnehmen, nicht den inneren ursachlichen Zusammenhang selbst, auf dem doch allein auch die innere Wahr-

1) J. Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte. 2. Aufl. Halle, 1839. S. 2.

heit beruht." (W. v. Humboldt). Und Droyſen ſagt: „Die Thatſachen unterſcheiden ſich von dem, wie wir ſie wiſſen."[1])

Was iſt nun jener unſichtbare Teil einer jeden Thatſache, auf dem ihre „innere Wahrheit" beruht? W. v. Humboldt antwortet darauf: „Der Geſchichtſchreiber, der dieſes Namens würdig iſt, muß jede Begebenheit als Teil eines Ganzen, oder — was dasſelbe iſt — an jeder die Form der Geſchichte überhaupt darſtellen. . . . Das Gewebe der Begebenheiten liegt in ſcheinbarer Verwirrung, nur chronologiſch und geographiſch geſondert, vor ihm da. Er muß das Notwendige vom Zufälligen trennen, die innere Folge aufdecken, die wahrhaft wirkenden Kräfte ſichtbar machen, um ſeiner Darſtellung die Geſtalt zu geben, auf der nicht etwa ein eingebildeter oder entbehrlicher philoſophiſcher Wert, oder ein dichteriſcher Reiz derſelben, ſondern ihr erſtes und weſentliches Erfordernis, ihre Wahrheit und Treue beruht." — Es kommt alſo dem Geſchichtsforſcher darauf an, die beſondere Art der Verknüpfung zu erkennen, in der das einzelne Ereignis mit anderen Thatſachen ſteht; weiter gilt es, das Regelmäßige und Weſentliche in dieſer Verknüpfung von dem Zufälligen zu ſondern und auf dieſe Weiſe endlich zur *Auffindung und Geltendmachung der in den Schickſalen der Menſchen ſich vollziehenden Gedanken oder Geſetze* zu gelangen.

Dies iſt die geiſtige Arbeit der Geſchichtswiſſenſchaft. Allein auch hier iſt wieder zu betonen, daß dieſelbe ein Auffinden, nicht ein Erfinden jener hiſtoriſchen Geſetze bedeutet, und das geſchieht auf dem geſunden Wege der empiriſchen *Forſchung*. „Die Geſchichte iſt ein Ergebnis *empiriſchen* Wahrnehmens, Erfahrens und Forſchens" — ſagt derſelbe Droyſen,[2]) den wir ſie vorher als eine Betrachtungsweiſe des menſchlichen Geiſtes bezeichnen hörten. Und da die empiriſche Wahrnehmung ſich immer nur auf ſolche Gegenſtände richten kann, welche ihr unmittelbar gegenwärtig ſind, ſo muß auch die Geſchichtswiſſenſchaft ſolche Gegenſtände haben. Es ſind für ſie die noch heute vorliegenden Be-

1) Hiſtorik. S. 48.
2) a. a. O. S. 8.

richte über die vergangenen Ereigniſſe. Aus dieſen Vergangenheiten läßt der forſchende Geiſt herausleuchten, was noch davon lebt, — die Ideen, welche durch jene Ereigniſſe Daſein in der Wirklichkeit zu gewinnen ſtrebten. (W. v. Humboldt.)

Dieſe Ideen, Gedanken, Geſetze aber findet er nicht in ſich ſelbſt, um ſie in die Ereigniſſe hineinzutragen. „Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Ideen aus der Fülle der Begebenheiten ſelbſt hervorgehen, oder genauer zu reden, durch die mit echt hiſtoriſchem Sinne unternommene Betrachtung derſelben im Geiſt entſpringen, nicht der Geſchichte wie eine fremde Zugabe geliehen werden müſſen, ein Fehler, in welchen die ſogenannte philoſophiſche Geſchichte leicht verfällt.“ [1])

Wir haben eine ſolche philoſophiſche Geſchichte erlebt, genau ſo wie die philoſophiſche Naturerklärung. Man hat verſucht, die Fülle der Menſchenſchickſale in ihrem Verlauf unter die Momente der logiſchen Entwickelung eines Begriffs zu zwängen. Vor allem hat Hegel die „Dialektik“ der Geſchichte aufzuweiſen verſucht und durch den Nachweis der Notwendigkeit des Geſchehens dasſelbe erſt wahrhaft zu begreifen gemeint. „Die Entwickelung der Gedanken und der Gang der Geſchichte iſt ein mit Notwendigkeit beſtimmter, denn dies iſt die Natur des Gedankens.“ Danach kommt es für den Geſchichtsphiloſophen weſentlich darauf an, die logiſche Maſchine richtig aufzuſtellen, dann muß ſich aus den dialektiſchen Bewegungen des Begriffs nicht nur die Vergangenheit regelrecht entwickeln laſſen, ſondern auch die Zukunft. Allein die Geſchichtswiſſenſchaft hat dieſen von der Philoſophie ihr vorgeſchlagenen Weg nicht eingeſchlagen. Sie hat erkannt, daß ſie auf dieſe Weiſe zu einer objektiven Darſtellung des Geſchehens nicht gelangen kann. Die Hegel'ſche Geſchichtsphiloſophie kann dem empiriſchen Stoffe des geſchichtlichen Werdens nicht gerecht werden. Die Verlegenheiten, welche ihr durch denſelben bereitet werden, liegen klar am Tage, und ſind in zahlreichen Beiſpielen nachzuweiſen. So muß in den verſchiedenen Auflagen der Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte bald der Buddhismus

1) W. v. Humboldt, a. a. O. S. 22 u. 23. 13 f.

dem Brahmaismus, bald dieser jenem nachstehen. So weist Hegel dem Volk Israel in seiner „Religionsphilosophie" eine ganz andere Stellung unter den Völkern an, als in seiner Ästhetik und Philosophie der Geschichte.[1]) Aber es bedarf gar keines näheren Nachweises jener Schwäche des Hegel'schen Systems, das mit seinen Abstraktionen dem Reichtum des geschichtlichen Werdens und Lebens nicht gerecht wird. Dieselbe ist ausnahmslos anerkannt, von den Historikern sowohl, als von den Philosophen.

Wir machen auch an dieser Stelle wieder darauf aufmerksam, wie nahe jene spekulative Verirrung der höheren geschichtlichen Betrachtung liegt, weil ja wirklich in der Weltgeschichte eine Art von Dialektik vorliegt, eine Entwickelung nach Gesetzen, welche es gilt empirisch zu erforschen. Aber gerade deshalb läßt sich die Geschichte „nicht von einer fremdartigen, ihrer Natur entgegengesetzten, die historische Zufälligkeit vornehm verachtenden Dialektik übermannen . . . Würden die Hegel'sche und die geschichtliche Dialektik sich vollkommen in einander legen und so jene das Spiegelbild der Weltentwickelung in Wahrheit vorstellen, dann feierte freilich die Hegel'sche Philosophie den höchsten Triumph, wäre sie stich- und kugelfest; aber die Untersuchung muß ihr Urteil anders stellen." (Springer.)

§ 17. Die neuere Geschichtswissenschaft hat Veranlassung gehabt, sich über das Eigentümliche ihrer Methode bei der Auffindung der Gesetze ihres Gegenstandes auszulassen, gelegentlich eines Angriffs, den der Engländer Buckle auf sie gemacht hat, freilich geleitet von so offenen außerwissenschaftlichen Voraussetzungen, und mit einer so mangelhaften Kenntnis der deutschen, als der auf diesem Gebiete maßgebenden Wissenschaft, daß es der letzteren nicht sehr schwer fiel, ihn zu widerlegen. Und dennoch wird sein Versuch damit nicht abgethan sein, da er entschieden einer naturalisierenden resp. materialistischen Tendenz unserer Zeit, sowie der schon oft erwähnten logischen Sucht des Menschen-

1) Vgl. zu diesem Gegenstande überhaupt: die Hegel'sche Geschichtsanschauung, eine histor. Denkschrift von Anton H. Springer. Tübingen, 1848.

geistes überhaupt entgegenkommt.[1]) Uns giebt es Veranlassung, noch etwas tiefer auf die eigentümliche Arbeit des Geistes bei der empirischen Geschichtsforschung, im Unterschiede von der spekulativen, einzugehen.

Ideen sind es, durch welche das Geschehen geleitet wird. In diesem Satze berühren sich jene beiden feindlichen Methoden. Nur daß der empirische Forscher diese Ideen der Geschichte selbst entnimmt, während sie der spekulative Geschichtsphilosoph aus seinem eigenen Geiste entwickelt. Und auch in diesem Ausdruck kann der Empiriker noch Wahrheit zugeben. Denn ohne eine gewisse Selbstthätigkeit des Geistes kommt auch er nicht von der Stelle. Er könnte das Gesetzmäßige des Geschehens, den Gedankeninhalt der geschichtlichen Zustände, nicht mit bloßer Empfänglichkeit wahrnehmen. Wir haben oben von einer Gleichartigkeit des denkenden Geistes und seines Stoffes gehört, auf deren Vorhandensein die Möglichkeit der Wissenschaft beruht. Vermöge dieser inneren Verwandtschaft des eigenen Lebens mit dem geistigen Leben, den Gedanken, welche sich in der Geschichte auswirken, tritt bei der Kunde des äußeren Geschehens ganz unwillkürlich eine gewisse Selbstthätigkeit des Geistes ein, die darin besteht, daß er „das Unvollständige und Zerstückelte der unmittelbaren Beobachtung ergänzt und verknüpft." (W. v. Humboldt.) Dies vermag er „nur durch die Phantasie", die hier freilich keine reine, dichterische Phantasie ist, sondern der Erfahrung und Ergründung der Wirklichkeit stets untergeordnet wird und deshalb besser „als Ahndungsvermögen oder Verknüpfungsgabe zu bezeichnen ist." „Die Ereignisse der Geschichte liegen noch viel weniger als die Erscheinungen der Sinnenwelt so offen da, daß

1) Vgl. Droysen: Die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft, unter den Beilagen zu seiner Historik. Buckles Werk heißt: Geschichte der Civilisation in England, deutsch 1861. Ich citiere B. nicht selbst, sondern nur nach Droysens Mitteilungen a. a. O. (S. 41 ff.). — Vgl. auch: A. Rhomberg, die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft ꝛc. (Wien, 1883), der aber die tieferen Gegensätze nicht zur Anschauung bringt, sondern nur bei der Frage der histor. Gewißheit stehen bleibt, worauf wir im 3. Kap. zurückkommen.

man sie rein abzulesen vermöchte; ihr Verständnis ist nur das vereinte Erzeugnis ihrer Beschaffenheit und des Sinnes, den der Beobachter mit hinzubringt."

Verständnis der Ereignisse — das ist es, worauf es in der Geschichte ankommt. Zu solchem Verständnis gehört aber auf diesem Gebiet ein ganz besonderer Sinn. Denn was ist das Eigentümliche in dem der Geschichtswissenschaft vorliegenden Stoffe? Es giebt verschiedene Arten von Kräften, welche in der Weltgeschichte schaffend auftreten. Auch die Naturkräfte und die physischen Gesetze der Menschennatur dürfen nicht unbeachtet bleiben. Nur daß die in der Geschichte wirkenden Mächte hierin nicht aufgehen. Einer gewissen Betrachtungsweise zwar „erscheint die Geschichte, wie mannigfaltig und lebendig sie sich auch vor unserem Blicke bewegt, doch wie ein totes, unabänderlichen Gesetzen folgendes und durch mechanische Kräfte getriebenes Uhrwerk. Denn eine Begebenheit erzeugt die andere, Maß und Beschaffenheit jeder Wirkung wird durch ihre Ursache gegeben, und selbst der frei scheinende Wille der Menschen findet seine Bestimmung in Umständen, die längst vor seiner Geburt, ja vor dem Werden der Nation, der er angehört, unabänderlich angelegt werden .... Allein es ist längst erkannt, daß ... in jedem Wirken, bei dem Lebendiges im Spiel ist, grade das Hauptelement sich aller Berechnung entzieht, und daß jenes scheinbar mechanische Bestimmen doch ursprünglich frei wirkenden Impulsen gehorcht." (W. v. Humboldt.) Ähnlich sagt Droysen[1]): „Auch in dem Bereich derjenigen Erscheinungen, die wir als Geschichte zusammenfassen, giebt es Elemente, die meßbar, wägbar, berechenbar sind. Aber am wenigsten diese materiellen Bedingungen erschöpfen das Leben der sittlichen Welt, reichen aus sie zu erklären; und wer sie damit erklären zu können meint, verliert oder verleugnet das hier Wesentliche.... Dies sind Bereiche, innerhalb deren Gesetze von gar anderer Art und Energie, als die neue Wissenschaft sie sucht (Buckle), ihre Stelle haben und ihre Macht üben. Diese sittlichen Mächte, wie man sie schön

1) Natur und Geschichte, in den Beilagen zur Historik. S. 71, 58 ꝛc.

genannt hat, sind in vorzüglichem Maße zugleich Faktoren und Produkte des geschichtlichen Lebens; und rastlos werdend bestimmen sie mit ihrem Gewordensein diejenigen, die die Träger ihrer Verwirklichungen sind, erheben sich über sie selbst."

Es leuchtet ein, daß, um diese Faktoren der Geschichte richtig aufzufassen und wiederzugeben, mehr gehört als exakte Methode und logisches Denken. „Glücklicherweise giebt es zwischen Himmel und Erde Dinge, die sich zur Deduktion ebenso irrational verhalten, wie zur Induktion, die mit der Induktion und dem analytischen Verfahren zugleich die Deduktion und die Synthese fordern, um in der alternativen Bethätigung beider nicht ganz, aber mehr und mehr, nicht vollständig, aber annähernd und in gewisser Weise erfaßt zu werden, die nicht entwickelt, nicht erklärt, sondern verstanden werden wollen." (Droysen, S. 53.)

So hat also in der That der Geschichtsforscher in gewissem Grade aus seinem eigenen Geiste, d. h. aus seinem Verständnis für die Gestalt suchenden Ideen der Weltgeschichte und aus dem Sinn, den er für dies Verstehen mitbringt, seine Wissenschaft zu entwickeln. Allein wir werden den Gegensatz, in dem sich auch diese Aufgabe noch zu der spekulativen Entwickelung des Geschichtsstoffes befindet, sofort erkennen, wenn wir nun mit den Gedanken Buckles hier einsetzen. Er will die Geschichte dadurch zu einer Wissenschaft erheben, daß er die historischen Thatsachen aus allgemeinen Gesetzen beweisen lehrt. Alle Veränderungen der Geschichte, Fortschritt oder Verfall des Menschengeschlechts u. s. w., müssen die Frucht einer doppelten Wirksamkeit sein, der Einwirkung äußerer Erscheinung auf unser Inneres und der Einwirkung unseres Inneren auf die äußeren Erscheinungen. Die Gesetze dieser doppelten Einwirkung will B. entdeckt haben, und zwar „durch Verallgemeinerung," also durch einfache logische Verstandesoperation. Seine Gesetze faßt er in vier Hauptgedanken zusammen, die darauf hinauslaufen, daß der Fortschritt des Menschengeschlechts abhänge von der Erforschung der uns umgebenden Erscheinungen, daß mit der wachsenden Kenntnis die „intellektuellen Wahrheiten" sich mehren, und daß diese den Einfluß der „sitt-

lichen Wahrheiten" zurückdrängen. Und diese Bewegung, in der eigentlich die Civilisation besteht, werde durch den „bevormundenden Geist" (Autorität in Staat und Kirche) gehindert, den es folglich zu überwinden gilt.

Droysen nennt (S. 56) diese Buckle'schen Gesetze „Gemeinplätze, die für heute und gestern eine gewisse Richtigkeit haben mögen, aber angesichts der Jahrtausende der Geschichte, angesichts der großen Gestaltungen des Mittelalters, des beginnenden Christentums, der Römer- und Griechenwelt völlig nichtssagend erscheinen." Und was ist nun mit diesen abstrahierten Sätzen, die nicht das geringste Kennzeichen dafür an sich tragen, daß sie wahr sind, für die Wissenschaft gewonnen? — für das Verständnis des Geschehens? Für einige Partien der Geschichte wenig und für die meisten gar nichts. Der Fehler, der auch die aufgestellten „Gesetze" so fehlerhaft ausfallen läßt, ist der, daß Buckle irrtümlich meinte, das geschichtliche Geschehen hinge von lauter reinen Naturbedingungen ab, die man durch eine reine Denkarbeit erkennen könne. Er macht es ausdrücklich zur Grundlage seines Versuchs, die Geschichte zum Range einer Wissenschaft zu erheben, daß er diejenigen Mächte, welche sich durch die bloße intellektuelle Denkarbeit nicht fassen lassen, als nicht vorhanden bezeichnet, vor allem das „Dogma vom freien Willen". Er stimmt deshalb mit dem „oft citierten Worte eines französischen Forschers" überein, daß die Eroberungen in der Wissenschaft davon abhingen, daß man wieder eine der vitalen Erscheinungen in die Klasse der physikalischen versetzen könne. Allein wenn es auch für die Naturwissenschaft wohl gelten muß, daß sie ihren Bereich erweitert, indem sie das Gebiet des Regellosen und Zufälligen durch die Ausdehnung der physikalischen Gesetze einschränkt, so braucht doch darin nicht auf allen Gebieten das Charakteristische der Wissenschaft zu bestehen; das würde heißen, daß die Freiheit und die sittliche Verantwortung vor der Wissenschaft weichen müsse, welche alle Elemente in ihrer Notwendigkeit und ihrem mechanischen Zusammenhange nachweise. Droysen hält darum treffend Buckle entgegen: er wolle die Geschichte dadurch zum Range einer Wissenschaft erheben, daß er sie in den Bereich

der Naturwissenschaften versetze. Und uns liefert Buckle ein Beispiel jener anticipierenden Verstandesthätigkeit, welche die Gedanken und Gesetze, welche wir aus den Thatsachen und Erscheinungen ablesen wollen, von vornherein mit hinzubringt, um unter dieselben die Welt des Wirklichen zu zwängen.

Giebt es eine sittliche Welt, sind es sittliche Mächte, welche wir durch alle jene physikalischen und mechanischen Kräfte hindurch ihre eigentümliche Lebenskraft entfalten sehen, so kann das Wesen der Geschichte nicht durch bloße intellektuelle Verstandesoperationen erfaßt werden. Zum Verständnis gehört, wie es oben hieß, der Sinn, den der Beobachter mit hinzubringt. Die individuellen Bedingungen des Forschers treten hier in ihr Recht, seine eigenen sittlichen Anschauungen und Erlebnisse, die Führungen seines Geschickes, welche ihm das Auge für die Bedeutung der Ereignisse erschlossen haben. „Die Vergegenwärtigung anderer Zeiten bringt sie der Teilnahme und dem Gefühl des Geschichtsschreibers um so näher, je größere Begebenheiten er selbst mit zerrissenem oder freudigem Herzen erlebt hat", sagt Niebuhr.[1]) — So hängt also in der That die Wahrheit der Geschichte, die zu erforschen und darzustellen ist, ab von dem Geiste des Forschers. Aber nicht daß dieser, wie die spekulative Geschichtsphilosophie meint, aus seinem logischen Inhalt die Gesetze jenes Werdens findet, — sondern das eigene innere Leben soll ihm zum Mittel werden, um das Verständnis für das Leben der Völkerwelt zu suchen und zu erweitern. Der Geist, von dem wir hier reden, ist die ganze moralische Person. Und die historischen Gesetze, die es zu finden gilt, sind nicht aus dem Verstande entsprungen, um von da aus die Ereignisse zu beleuchten, sondern sind mit zartem Sinne für die Eigenart der wechselnden Zeiten und klarem Verständnis für das besondere Walten der sittlichen Mächte aus den Ereignissen selbst zu entnehmen. So schließt Humboldt seine klassische Abhandlung, durch welche er sich den Namen eines Bacon der Geschichtswissenschaft erworben hat, folgendermaßen: „Zwei Dinge sind es, welche der Gang dieser Unter-

1) Vorrede zur Römischen Geschichte. (1828). S. VIII.

suchung festzuhalten getrachtet hat: daß in Allem, was geschieht, eine nicht unmittelbar wahrnehmbare Idee waltet, daß aber diese Idee nur an den Begebenheiten selbst erkannt werden kann. Der Geschichtsschreiber darf daher nicht, Alles allein in dem materiellen Stoff suchend, ihre Herrschaft von seiner Darstellung ausschließen; er muß aufs mindeste den Platz zu ihrer Wirkung offen lassen; er muß ferner, weiter gehend, sein Gemüt empfänglich für sie und regsam erhalten, sie zu ahnden und zu erkennen; aber er muß vor allen Dingen sich hüten, der Wirklichkeit eigenmächtig geschaffene Ideen anzubilden, oder auch nur über dem Suchen des Zusammenhanges des Ganzen etwas von dem lebendigen Reichtum des Einzelnen aufzuopfern."

§ 18. Auch die Geschichtswissenschaft also ist eine durch und durch positive, d. h. an einen gegebenen, für die Wissenschaft zufälligen Stoff gebunden. Ihn gilt es in seinen besonderen eigentümlichen Lebensgesetzen zu erkennen. Die Beschäftigung mit dem Geschehen wird dadurch zur Wissenschaft, daß der Geist sich des Stoffes bemächtigt, sie ist der Geist zugewandt zu der Geschichte. Daß er gewissermaßen mit einem anderen Gesicht sich diesem Stoffe zuwendet als den Erscheinungen, welche in mechanischen und physikalischen Gesetzen befangen sind, wurde nachgewiesen. Doch zeigt sich darin seine überall gleiche Natur und Streben, daß er sich selbst, sein eignes Leben, in dem geschichtlichen Geschehen zu erfassen sucht, daß er Gesetze sucht, die das Zufällige beherrschen, aus denen es zu verstehen ist. So ist die geistige Arbeit der Geschichtsforschung eine der höchsten und reinsten, die gedacht werden kann. Sie gewährt dem denkenden Geiste an und für sich die höchste Befriedigung.

Und doch wird auch diese Wissenschaft nicht entehrt, wenn sie in sich selbst nicht ihren höchsten Zweck sieht. Guizot sagt: „In den Studien, welche wir jetzt gemacht haben, handelt es sich um etwas ganz Anderes, als um das Wissen; die geistige Entwicklung kann, darf gegenwärtig nicht eine abgelöste Thatsache bleiben: wir müssen daraus für unser Land neue Mittel der Gesittung, für uns selbst eine moralische Verjüngung gewinnen. Die

Wissenschaft ist allerdings schön, und ist wohl für sich allein der Arbeiten des Menschen wert, allein sie ist tausendmal schöner, wenn sie eine Macht wird und die Tugend erzeugt".[1]) — So spricht auch W. v. Humboldt von dem Zweck und dem Nutzen der Geschichtswissenschaft, die darauf ausgehe, „den Sinn für die Behandlung der Wirklichkeit zu beleben und zu läutern; zu verhindern, daß er nicht in das Gebiet bloßer Ideen überschweife, und ihn doch durch Ideen zu regieren; auf dieser schmalen Mittelbahn aber dem Gemüt gegenwärtig zu erhalten, daß es kein andres erfolgreiches Eingreifen in den Drang der Begebenheiten giebt, als mit hellem Blick das Wahre in der jedesmal herrschenden Ideenrichtung zu erkennen und sich mit festem Sinn daran anzuschließen." — Und auf denselben Zweck der Wissenschaft weist Droysen hin, wenn er sagt: „was da ist, verstehen wir, indem wir es als ein Gewordenes fassen."[2])

So dient also die Geschichte dazu, die Gegenwart zu verstehen, die Verhältnisse der eignen Zeit weise zu benutzen und zu ihrer gesunden Fortentwicklung beizutragen. Wir sollen aus der Geschichte lernen, selbst wieder Geschichte, und zwar bessere, zu machen.[3]) Freilich begegnen wir hier sofort wieder den Gefahren, welche wir überall da antrafen, wo es sich um praktische Verwertung der Wissenschaft handelte. Wird dieser Zweck zu einseitig im Auge behalten, so verliert sich die wissenschaftliche Nüchternheit. Einzelheiten werden überschätzt, einzelnen Beobachtungen in ihrer Anwendung auf das Leben eine zu hohe Bedeutung beigelegt, und auf diese Weise das Thatsächliche entstellt. Bei der Geschichte zeigt sich diese Gefahr besonders in der Form, daß einzelne historische Fakta als Belege für irgend welche Lehren und Meinungen der Gegenwart herausgerissen werden, wodurch

1) Cours de l'histoire de la civilisation française. Tom. I, p. 36, bei Rotteck, nachgel. Schriften. Bd. IV. S. 120.

2) Historik. S. 53.

3) Bei Rotteck, nachgel. Schriften. Bd. IV. S. 120 wird dies als ein Wort Scheidlers angeführt, der sich dafür auf die Autorität des alten Livius berufe.

ihr wahres Bild entstellt wird, — oder daß in die Darstellung der Motive und Bewegungen der Vergangenheit moderne Ideen künstlich hineingemischt werden, um sie dann zu Parteizwecken zu verwerten. Es fragt sich, ob ein solches Verfahren wissenschaftlich berechtigt ist. Man hat nämlich gerade in unserem Jahrhundert einer größeren Parteilichkeit des Geschichtsschreibers mehrfach das Wort geredet. So sagt v. Sybel in einem Marburger Vortrag[1]): „Mit der erhabenen weltbürgerlichen Ruhe, welche einst Joh. Müller in der deutschen Geschichtsschreibung zur Mode gemacht, war es vorbei auf immer. Jeder Historiker, der in unserer Litteratur etwas bedeutete, hatte seitdem seine Farbe, es gab religiöse und atheistische, protestantische und katholische, liberale und konservative, es gab Geschichtsschreiber von allen Parteien, aber es gab keine objektiven, unparteiischen, blut- und nervenlosen Historiker mehr. Ein höchst erheblicher Fortschritt! Denn so gewiß der echte Historiker nicht ohne sittliche Gesinnung heranreifen kann, so gewiß giebt es keine echte Gesinnung ohne ein bestimmtes Verhältnis zu den großen weltbewegenden Fragen der Religion, der Politik, der Nationalität. Der Historiker, der sich hier in vornehme Neutralität zu ziehen sucht, wird ohne Rettung entweder seelenlos oder affektiert. Und so gründlich und weit er dann etwa zu forschen oder so sententiös und geschmückt er zu reden vermöchte, nimmermehr wird er zu der Fülle, der Wärme und der Freiheit der wahren Natur erheben. Er wird nicht sittlich begeistern. Er wird vergebens nach Stil und Schönheit trachten. Daß unsere Geschichtsschreibung sich zu Vaterlandsliebe und politischer Überzeugung bekannt, hat ihr erst die Möglichkeit zu erziehender Kraft und zu fester Kunstform gegeben."

Gewiß. Wenn es nach unseren obigen Darlegungen darauf ankommt, die geschichtlichen Ereignisse zu verstehen und wenn Verstehen nicht ohne Liebe möglich ist, so werden die Affekte der Liebe und des Hasses, also der Parteilichkeit, für die Auffassung der Geschichte vom höchsten Nutzen sein. Allein die Forderung der Objektivität darf dem Geschichtsforscher deshalb doch nicht

1) Von 1856; bei Rhomberg: Die Erhebung der Geschichte ꝛc. S. 87.

erlassen werden, sofern er der Wissenschaft dienen will. Und es dürfte den Sybel'schen Auslassungen gegenüber wohl daran zu erinnern sein, daß desto mehr erziehende Kraft der Geschichte beiwohnen wird, je objektiver sie behandelt wird, und daß durch ein zu harmloses Eingehen der Wissenschaft in die von Sybel gezeichneten Bahnen die Unversehrtheit des Stoffes doch bedenklichen Schaden nehmen möchte.

Als ein lehrreiches Beispiel jener gegen die Parteilosigkeit allzu eingenommenen Stellung steht ein bekannter und vielgelesener populärer Historiker da, nämlich Rotteck. Rotteck will — in Übereinstimmung mit den oben angeführten Äußerungen von Humboldt, Droysen, Guizot, — daß die Geschichte verwertet werde für das Leben der Gegenwart. Die Geschichtswissenschaft soll auch „aufs Gefühl und auf den Willen wirken; sie soll die moralische Kraft erhöhen, Liebe zur Tugend und Haß des Lasters geben und Begeisterung zu großer That.“ [1]) — Allein in seiner Begeisterung für gewisse philosophische und politische Ideen verlor er völlig die historische Objektivität und trug seine Zeit und seine Tendenzen in die Darstellung der Vergangenheit hinein. „Die Geschichte der alten Welt benutzte er dazu, um Anspielungen auf die Schmach der neusten Zeit zu machen; was mit dürren Worten von der Gegenwart nicht hätte geäußert werden dürfen, sprach er aus, indem er von der Vergangenheit zu sprechen vorgab.“ Man kann dies Verfahren in Anbetracht des damals durch Napoleon auf Deutschland lastenden Druckes verstehen und auch würdigen. Es ist die Benutzung historischer Stoffe zu politischen Zwecken, wie man ihn zu Romanen und Schauspielen ausnutzt. Und gewiß können durch eine solche Verwertung auch sittliche und bildende Wirkungen hervorgebracht werden. Allein die Arbeit der Wissenschaft hört mit solcher tendenziösen Behandlung auf. Und es ist von Rotteck auch gar nicht etwa so zu verstehen, als ob er in einem oder in einzelnen Fällen solche Kritiken napoleonischer

1) Die Citate sind alle seinem Leben entnommen, das im 4. Bd. der nachgel. Schriften Rottecks von seinem Sohne beschrieben ist. Pforzheim, 1843. Vgl. S. 132. 124 ꝛc.

Zustände in historische Formen gekleidet habe, was man sich noch eher gefallen lassen könnte, sondern es war seine Absicht, überall in die Geschichte seinen politischen Standpunkt hineinzutragen. Er wollte die Geschichte benutzen „als trefflichste Grundlage und treuste Bildnerin einer aufgeklärten öffentlichen Meinung, diese aber als das wahre Lebensprinzip rechtsgemäß verfaßter Staaten.“ Sein Standpunkt aber, von dem aus er öffentliche Meinung machte, war der der Kantischen Philosophie und des Vernunftrechtes. „Nach den ewigen Ideen der Freiheit und des Rechts urteilte Rotteck über alle Verhältnisse der grauen Vergangenheit und lichten Gegenwart, über die klassischen Heroen, die mittelalterlichen Hochgestalten und die Thatmänner der Jetztzeit.“ Und sehr charakteristisch ist, daß während sein Biograph diese parteiische Absicht Rottecks im Allgemeinen vollkommen anerennt, er des Lobes voll ist über seinen objektiven Standpunkt in kirchlicher Beziehung. „Seine Konfessionseigenschaft als Katholik ließ Rotteck nie in einer Parteilichkeit für den Katholicismus durchblicken; überall bewährte er sich als Philosophen, der zu keinem positiven Kirchenglauben schwört, über allen Konfessionen steht, und nach den Grundsätzen des ewigen Rechts, welchem die Menschen jedes Glaubens und jedes Landes unterstehen, den Streit derselben beurteilt.“

Wir haben hier eine eigentümliche Verbindung der Gefahren, welche in der einseitigen Tendenz zu praktischer Verwertung und in der spekulativen Behandlung der wissenschaftlichen Gegenstände liegt. Und wir sehen darin einen Beleg für unsere Ausführungen, die darauf hinausliefen, daß es zwar niemals die Wissenschaft entehrt, wenn sie dem praktischen Leben Dienste leistet, — woraus sie im Gegenteil neue Anregung und Erfrischung, wohl auch Korrektur und Leitung entnehmen mag, daß sie aber dabei immer in ihrer vornehmen Selbstbewahrung verharren muß, sich durch den Strom des Lebens nicht derartig hinnehmen lassen darf, daß die Rücksicht auf das Wissen, auf objektive Wahrheit dagegen zurückstehe. Und zu dieser Wahrheit gelangt sie durch Unterwerfung des Stoffes unter geistige Gesetze, Gesetze, welche es gilt, den Dingen, dem Geschehen selbst abzulauschen, anstatt sie von

fremd her zu holen und sie über den Gegenstand gewissermaßen zu verhängen.

Ob die heutige Geschichtswissenschaft sich zum Schaden der Objektivität von jener an sich berechtigten Forderung einer bestimmten Lebensanschauung zu sehr wird hinreißen lassen und in Parteilichkeit ausarten, steht dahin. Mit der Geschichtswissenschaft wäre es vorbei, wenn sie dazu dienen sollte, daß man Stricke von ihr dreht, um daran seine kirchlichen und politischen Gegner aufzuhängen. Jedenfalls würde sie, diese Bahnen einschlagend, denjenigen Männern nicht folgen, welche ihr zuerst ihre Wege gewiesen und die bedeutendsten Leistungen in ihr aufzuweisen haben, Gatterer, Joh. Müller, Niebuhr, W. v. Humboldt, Ranke u. A. Und es kann auch die Hoffnung gehegt werden, daß einerseits die Zunahme der kritischen Forschung, das ungeheure Wachsen des durch Beobachtung gesammelten Stoffes, und andererseits auch die Erfahrungen der Gegenwart einen gesunden Einfluß üben werden. Die religiösen und politischen Kämpfe der jüngsten Vergangenheit haben Geschichtswerke hervorgebracht, welche von dem „wärmsten Hauch der Parteinahme" durchweht sind, aber an historischer Objektivität und darum an Zuverlässigkeit bedenkliche Lücken zeigen. Von katholischer Seite sei nur an Janssens deutsche Geschichte, das Reformationszeitalter; erinnert. — Im Übrigen sei in Bezug auf Parteilichkeit auf das folg. Kapitel verwiesen, wo bei der Frage nach der wissenschaftlichen Gewißheit die Sache noch einmal unter anderem Gesichtspunkt erscheinen wird.

§ 19. Fassen wir nun die Resultate unserer Wanderungen durch die verschiedenen Arbeitsstätten der Wissenschaft zusammen.

Wir sahen, daß die Wissenschaft überall auf etwas Ganzes ausgeht, auf eine erschöpfende Darstellung ihres Gegenstandes. Sie hat denselben deshalb nicht nur in der Vollständigkeit seiner Teile zu erforschen und vorzuführen, sondern auch in der Allseitigkeit seiner Beziehungen zu anderen Gegenständen. So liegt der wissenschaftlichen Arbeit immer die Vorstellung eines Ganzen des

menſchlichen Wiſſens und eines letzten Grundes für die Einheit der zerſtreuten Teile des Seins zu Grunde.

Dieſe Richtung der Wiſſenſchaft kommt zum Ausdruck in der Einrichtung der Univerſität, einer vom Leben unabhängigen gelehrten Schule, in welcher die verſchiedenſten Wiſſensgebiete ihre Vertretung finden und zu einheitlicher Bearbeitung zuſammengeſchloſſen ſind, in welcher ferner die Forſchung rein um ihrer ſelbſt willen, als eine ſich ſelbſt genügende geiſtige Arbeit, als das reine Streben nach der vollen Wahrheit, und zwar nach den Geſetzen und Methoden betrieben wird, die ſie ſich ſelbſt zu geben hat.

Wo die praktiſche Verwertung des Wiſſens beginnt, hört das eigentlich wiſſenſchaftliche Intereſſe auf. Und ein Gebiet, welches ſich nicht behandeln ließe nur zur Freude und Schärfung des Geiſtes, auch abgeſehen von dem davon zu erwartenden Nutzen, — das ſich nicht irgendwie mit anderen Seiten des menſchlichen Lebens verbinden, oder nicht einmal hiſtoriſch betrachten ließe, würde keinen für wiſſenſchaftliche Behandlung geeigneten Gegenſtand abgeben.

So wenig danach die Wiſſenſchaft in den Strom des Lebens aufgehen darf, ſo darf ſie ſich andererſeits ebenſowenig vor ihm verſchließen. Die gelehrte Schule iſt gleichzeitig die Bildungsſtätte für das praktiſche Leben. So muß auch die Wiſſenſchaft mit der Wirklichkeit des Lebens in Verbindung bleiben. An der Entwicklung der Praxis erprobt ſie die Richtigkeit ihrer Forſchungen und läßt ſich aus der Praxis heraus gegebenen Falles auch korrigieren. Sie wird keineswegs entehrt durch die Dienſte, die ſie dem wirklichen Leben leiſtet. Sie muß ſich vielmehr deſſen bewußt bleiben, daß das wiſſenſchaftliche Intereſſe weder das einzige noch das höchſte Intereſſe der Menſchheit bildet. Die Rechtswiſſenſchaft, die Geſchichtswiſſenſchaft, die Sprach-, Völker- und Menſchenkunde, die Naturwiſſenſchaft — ſie alle dienen der Menſchheit, indem ſie ihr dazu verhelfen, die Natur — die innere und die äußere — wahrhaft zu beherrſchen und damit die ihr geſtellten Aufgaben zu erfüllen.

Dies iſt das allgemeine Verhältnis der Wiſſenſchaft zum

Leben, aus dem sich die besondere Behandlung ihrer Gegenstände ableitet. Diese Gegenstände haben ihr eigenes, von der wissenschaftlichen Behandlung unabhängiges Leben. Dies eigentümliche Leben in seinen Bedingungen und Wirkungen für das gesamte übrige Leben zu erforschen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Dazu hat sie sich zunächst eine möglichst vollständige äußere Kunde des Gebietes zu verschaffen. Sie beginnt mit der Erfahrung. Erfahrungsmäßig will sie nun auch weiter das eigentümliche Leben des Gegenstandes erkennen, also das charakteristische Wesen des Rechts, der Geschichte, der Natur, des Geistes. Ist diese Erkenntnis gewonnen, so können aus der Masse der gesammelten Beobachtungen die für den betreffenden Gegenstand wesentlichen Erscheinungen herausgehoben werden, auf welche also bei der Erforschung des Ganzen das Hauptgewicht zu legen ist.

Dieses Wesentliche gilt es dann weiter in seinen Verbindungen mit andern Erscheinungen zu beobachten. Die Wissenschaft will die Gründe erforschen, sie will die Bedingungen erkennen, unter denen jene Haupterscheinungen eintreten, leben und existieren. Und auf diese Weise gelangt sie zu der Erkenntnis von den Gesetzen, welche das betreffende Gebiet beherrschen. In der Erfahrung hat die Wissenschaft ihren Ausgangspunkt, und ihr Ziel in der Erkenntnis von Gesetzen.

So wenig danach die Wissenschaft ihren Gegenstand hervorbringt, sondern ihn vielmehr als einen gegebenen vorfindet, so hat sie doch eine gewisse Kritik an ihm zu üben. Indem sie nämlich das Regelmäßige, das Gesetz, von dem Regellosen scheidet, auf allen Gebieten, so hebt sie auch auf den Gebieten, in welchen der Gegenstand durch das freie Handeln des Menschen entweder gesetzt oder beeinflußt ist (Recht, Gesetz, Sitte, Religion, Sprache ꝛc.), dasjenige hervor, was von den Menschen gesetzt ist im Widerspruch mit den Grundgesetzen des betreffenden Gebietes. Wie sie den Organismus auf dem Gebiete der Natur aufzuweisen hat, so hat sie auch auf den Gebieten des geistigen Lebens das organisch Gewachsene, das Gesunde, das dem organischen Wachstum Förderliche zu erkennen und davon das Ungesunde und Falsche zu scheiden.

Allein bei dieser gesamten Arbeit, der Darstellung sowohl als der Kritik, bleibt die Wissenschaft empirisch, an den Ausgangspunkt der Erfahrung gebunden. Sie soll nicht spekulativ verfahren, d. h. aus Vernunftprinzipien, die ohne Hilfe der Erfahrung aus den eignen Denkformen abgeleitet sind, weder den Stoff des Wissens noch die Gesetze desselben entwickeln, und die Kritik soll nicht geübt werden nach allgemeinen Grundsätzen der Vernunft, sondern aus der empirischen Betrachtung des organischen Lebens des betr. Gegenstandes selbst. —

An diese zunächst für unseren besonderen Zweck entnommenen Lehren sei es erlaubt noch eine allgemeinere Betrachtung zu knüpfen, ehe wir dies Kapitel verlassen. Ich glaube nicht, daß eine siegreiche Entscheidung der Streitfrage zwischen der Empirie und der Spekulation jemals auf dem Wege der begrifflichen Entwicklung, also auf dem philosophischen, spekulativen Wege gegeben werden wird. Allein sollte nicht in solchen Betrachtungen, wie wir sie in diesem 2. Kapitel angestellt haben, ein Gesichtspunkt gegeben sein, von dem aus wir einer endlichen Klärung wirklich näher kommen? — Fragen wir die Spekulation, wie sie sich denn den ungeheuren Aufschwung derjenigen Wissenszweige erkläre, in denen man mit gänzlicher Verachtung des spekulativen Verfahrens gearbeitet hat und trotzdem nicht nur der Menschheit auf dem praktischen Gebiete bisher unbekannte und ungeahnte Vorteile verschafft, sondern auch der geistigen Arbeit, der Weltanschauung, ganz neue Richtungen gegeben hat, — so wird sie uns von ihrem Standpunkt aus die Antwort schuldig bleiben. Aber auch umgekehrt hat die einseitige Empirie keine Erklärung für jene Zaubermacht, welche der reine Gedanke, die Abstraktion, über das menschliche Gemüt besitzt, so daß immer und immer wieder der Wahn eines schöpferischen Denkens, offen oder versteckt, siegreiche Bahnen gezogen ist und ganze Gebiete des menschlichen Lebens seiner glanzvollen, wenn auch kurzen Herrschaft unterworfen hat. Aus diesen beiden Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes und der Wissenschaften schließen wir auf berechtigte Momente in jeder der beiden feindlichen Mächte, schließen wir, daß sie beide nur Einseitigkeiten darstellen, welche verbunden

werden müſſen, um zu einem geſunden Begriff des Verfahrens zu gelangen, durch welches die Wiſſenſchaften wirklich fortrücken. Die Fortſchritte der Empirie beweiſen der Spekulation, daß ſie etwas Weſentliches in dem menſchlichen Geiſtesleben verkennt, d. i. das Gebundenſein an die Erfahrung. Und jener Spekulation würde es überhaupt nicht möglich geworden ſein, ihr geträumtes Reich zu entfalten, wenn nicht wirklich eine gewiſſe ſpontane Thätigkeit des Geiſtes erforderlich wäre, durch welche die Erfahrung geleitet und in den menſchlichen Geiſt übergeführt wird. Wir glauben an eine vor aller Erfahrung vorhandene Anlage im Menſchengeiſt, welche ihm die Erfahrung und durch dieſelbe die geiſtige Erkenntnis der Dinge außer ihm ermöglicht. Wir glauben an Ideen, die der menſchlichen Natur urſprünglich eingeordnet ſind. Sie entſpringen nicht dem menſchlichen Geiſt, gepanzert wie die Minerva der Stirn des Zeus. Auch die ſogenannten Wahrheiten a priori ſchlafen Jahrtauſende, bis der goldne Stab der Erfahrungswiſſenſchaft die verborgenen Thüren ſprengt, — aber eben dieſe Erfahrungswiſſenſchaft ſelbſt würde ohne jene ſchlafenden Keime nicht geboren ſein. Dieſen Glauben an Ideen und an ihre Aufgabe bei der wiſſenſchaftlichen Durchdringung der Gegenſtände predigt die Geſchichte der Wiſſenſchaften ſelbſt.

3. Kapitel.

Die Gewißheit der Wissenschaft.

§ 20. Unseren bisherigen Erörterungen über das Verfahren der Wissenschaft, das sie einschlägt, um ihrem Gegenstande näher zu kommen und ihn endlich zu erfassen, lag die Voraussetzung zu Grunde, daß der Gegenstand damit erfaßt sei, wenn er erkannt ist, daß also die Wissenschaft damit ihr nächstes Ziel erreicht habe, wenn sie das, was ihren Gegenstand betrifft, wirklich weiß. Wir haben uns dagegen schon verwahrt, daß in dieses Streben nach Wissen der letzte Zweck der Wissenschaft überhaupt gesetzt werde. Wir haben vielmehr gesehen, wie sie sich in allen ihren Zweigen einordnet in das Ganze des menschlichen Lebens, und daß es sie nicht entehrt, wenn von ihr auch eine erziehende und praktisch fördernde Aufgabe an dem menschlichen Geschlecht verlangt wird. Aber der nächste Zweck alles wissenschaftlichen Strebens, der auch in seiner Reinheit erhalten werden muß, wenn die Wissenschaft jene weiteren Aufgaben erfüllen soll, bleibt der: einen Gegenstand zu wissen, den Thatbestand auf einem bestimmten Gebiete zu kennen, ganz abgesehen davon, was dieser wissenschaftliche Befund für weitere Folgen habe.

Dieses Wissen kann verschiedene Stufen durchlaufen, je nachdem ein Gegenstand zunächst in seiner Vereinzelung und Selbständigkeit gewußt wird, oder als Glied eines erweiterten Ganzen, wozu dann die Kenntnis der Beziehungen zu anderen seines Gleichen und schließlich zu allem übrigen Dasein kommt. Immer aber bleibt das Wissen selbst der ganz bestimmte Zweck, den das wissenschaftliche Verfahren verfolgt. Es sind also eigentlich nicht

verschiedene Stufen des Wissens, sondern nur verschiedene Kreise der Erweiterung desselben. Die Verschiedenheit liegt nicht in der Art des Wissens, sondern in den weiteren oder engeren Beziehungen eines Gegenstandes oder einer Thatsache. Und die Aufgabe, welche uns jetzt gesetzt ist, besteht darin, daß wir darlegen, was für Anforderungen wir an dies Wissen zu stellen haben. Es ist die Frage zu beantworten: wann eine Thatsache als eine bewiesene zu bezeichnen, wann sie in den Kreis anderer Erkenntnisse als gleichartig einzureihen ist. Da wir in diesem Wissen oder Erkennen das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit sehen, so können wir unsere Frage auch so stellen: *was ist ein wissenschaftliches Ergebnis?*

Wir haben uns aber sofort bei dem Beginn dieser neuen Untersuchung daran zu erinnern, daß es sich für uns ganz und gar nicht um eine philosophische Entwicklung der Begriffe Wissen und Erkennen handelt. Vielmehr wollen wir nur wiederum auf empirischem Wege eine Beschreibung dessen zu geben versuchen, was die Wissenschaft selbst ein wissenschaftliches Resultat nennt. Wir beantworten die Frage: welches sind die Bedingungen eines solchen Ergebnisses, von dessen Herstellung der weitere Fortschritt der Wissenschaft sich als abhängig erwiesen hat?

Eine philosophische Behandlung dieses Gegenstandes ist sehr weitläufig. Hier muß die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens gestellt werden. Da stehen sich die realistischen und idealistischen Ansichten gegenüber, welche wir bei jeder neuen Epoche der Philosophie in irgend einer neuen Gestalt aber im alten Streit wider einander stehen sehen, in dem Streit, ob wir das Ding an sich selbst wahrnehmen oder nur die Erscheinung desselben. Es mag die Erörterung dieser Frage außerordentlich nahe liegen. Sie mag auch sehr wichtig sein für das menschliche Denken. Für die Wissenschaft selbst sehen wir eine Entscheidung dieser Frage *ohne jeden Einfluß*. Die Wissenschaften haben ihre fortschreitenden Entwicklungen durchgemacht, sie haben den Kreis der Erkenntnisse in das Unermeßliche erweitert, und sie wissen heute noch nicht, ob sie damit Dinge an sich oder nur ihre Erscheinungen an das Licht gefördert haben. Wir sehen daraus,

daß die Frage: was ist wissenschaftliche Gewißheit und wie gelange ich zu einem feststehenden Ergebnis? eine ganz andere ist als die: wie kann der Geist erkennen? wie ist Erkenntnis der Dinge möglich? — Das Auge sieht die Wagenstange vor sich und es ist ganz gleichgiltig zu entscheiden, ob es nur die Erscheinung der Stange wahrnimmt oder das Ding an sich. Geht der Mensch weiter, so rennt er sich das Ding an sich unfehlbar in den Leib, und nimmt durch die Nerven seiner Magengegend etwas wahr, was den vorher empfundenen Eindrücken seines Sehnervs unwiderleglich korrespondiert. Kein Idealist zweifelt auch daran, daß hinter der Erscheinung ein Ding an sich steckt. Es handelt sich also bei jener philosophischen Streitfrage nur um einen psychologischen Vorgang, der zwischen meiner Wahrnehmung und meinen Entschlüssen hinten im Gemüt verborgen liegt, der aber auf die letzteren absolut ohne Einfluß ist.

Unsere Frage also lautet: welches sind die Bedingungen, um eine Thatsache oder einen Satz als Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung zu bezeichnen? — oder: was ist wissenschaftliche Gewißheit? — Wenn wir aber auf empirischem Wege zu einer Beantwortung gelangen wollen, so fragt es sich weiter: wo gewinnen wir Anschauungen, an denen wir den Begriff der wissenschaftlichen Gewißheit aufweisen können? — Wir können uns hier nicht etwa ganz einfach an die Aussagen der Forscher halten. Denn die Gewißheit, mit welcher sie ihre Resultate aussprechen, kann einem lediglich subjektiv begründeten Urteile angehören. Wollten wir aus diesen Urteilen allgemein giltige Begriffsbestimmungen ableiten, so würden wir Gefahr laufen, zu ganz widersprechenden Kennzeichen der wissenschaftlichen Gewißheit zu gelangen. Deshalb müssen wir den Weg einer historischen Betrachtung einschlagen und fragen: Was hat die Menschen bei ihren wissenschaftlichen Versuchen überhaupt getrieben? und wann kann man sagen, daß diesem ersten Triebe eine gewisse Befriedigung gewährt sei? — Ferner — im Vergleich zwischen den Zeiten des wissenschaftlichen Stillstandes und des Fortschrittes — welche verschiedenen Anforderungen stellte man in beiden in Bezug auf wissenschaftliche Gewißheit? Und insbesondere für die Gegenwart, nachdem eine

Epoche der lebhaftesten wissenschaftlichen Arbeit und der ersichtlichen Erweiterung ihres Gebietes eingetreten ist, — worein ist diese Erweiterung zu setzen und was hat jene Arbeit für ein Bewußtsein um ihre Ziele in Bezug auf wissenschaftliche Gewißheit?

Selbstredend kann auch in diesem Abschnitt keine ausführliche Geschichte der Wissenschaft gegeben werden. Wir haben uns nur nach gewissen Marksteinen umzusehen, welche die Epochen des Fortschrittes oder des Stillstandes des Wissens bezeichnen und haben dann besonders die Wissenschaft der Gegenwart abzuhören über das Bewußtsein, das sie von sich hat. Wir dürfen hoffen, auf diesem Wege zu brauchbaren Resultaten zu gelangen, besonders da gegenwärtig auf verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten lehrreiche Kämpfe geführt werden über die Anforderungen, welche man an die wissenschaftliche Gewißheit zu stellen habe, vornehmlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und der Geschichte. Die richterliche Entscheidung aber in den Gegensätzen, welche hier auf dem Plane stehen, haben wir nicht auf dem Wege der synthetischen Entwicklung oder im Namen irgend einer philosophischen Richtung zu geben. Sondern dem empirischen Charakter unserer Untersuchung getreu, gedenken wir eine sachliche Vergleichung der entgegenstehenden Meinungen anzustellen, sie daraufhin prüfend, wie sie sich geschichtlich für den Fortschritt der Wissenschaft bewährt haben, und wie sie sich in den Rahmen derjenigen Anschauungen hineinfügen, mit deren Auftreten der Aufschwung der Wissenschaften in der modernen Zeit zusammenfällt.

§ 21. Wir stellen uns für unsere historische Betrachtung nicht an den Anfang der Menschengeschichte überhaupt, sondern in die für die Geschichte der Wissenschaft entscheidende Epoche, um von da aus einen vergleichenden Blick nach rückwärts und weiter auch nach vorwärts in die Gegenwart hinein zu werfen. Als jener entscheidende Zeitabschnitt ist ohne weiteres das 16. Jahrhundert zu bezeichnen. Auf allen Gebieten beginnt hier die neue Zeit. Für unsere Betrachtung kennzeichnet es sich als das Zeitalter der erwachenden Kritik. Man stellte die Frage nach der Berechtigung der herrschenden Ansichten. „Allgemein ging der

Geist und die Wissenschaft aus der Unmündigkeit hervor; es lehrten große Männer das Antlitz der Dinge anschauen und mit freier Brust erforschen.“ [1]) Man suchte nach den Quellen der menschlichen Meinungen, und man gelangte einerseits zu dem Studium des klassischen Altertums, andererseits zu dem der heiligen Schrift.

Aber so eingreifend diese Erneuerung der Sprachwissenschaft wurde für die Philosophie, die Geschichte, die Rechtslehre, die Religion, so war es doch nicht dies Gebiet, auf welchem der Wissenschaft das Bewußtsein um den grundsätzlichen Gewinn aufging, den sie selbst davon gewonnen hatte. Über der Fülle des neuen Lebens, des neu gewonnenen Inhalts und der neu gefundenen Gegenstände, trat das Bewußtsein der neuen Methode zurück. Dies erwachte vielmehr auf dem Gebiet der Naturkunde. Beschäftigt hatte man sich mit der Natur schon die letzten Jahrhunderte über in reichem Maße. Allein es war dies in einem meistenteils ganz unwissenschaftlichen Geiste geschehen. Nun begann der kritische Geist, der auf das Suchen nach den Quellen ausgegangen war, auch auf die Naturkunde sich auszudehnen. Es traten eine Reihe von Forschern auf, die mit den großartigsten Entdeckungen von Naturgesetzen ein klares Bewußtsein über ihre Methode verbanden, vor allen Keppler und Galilei, denen Kopernikus bereits die Bahnen gezeichnet hatte.

Gleichzeitig aber mit diesen praktischen Entdeckern trat auch der Theoretiker der neuen Epoche hervor, Franz Bacon von Verulam. Er war nicht selbst Forscher. Auch haben ihn die zu seinen Lebzeiten gemachten Erfindungen eines Galilei, Torricelli u. s. w. noch nicht beeinflußt. Deshalb finden sich in seinen Ausführungen Lücken und Unvollkommenheiten, zu deren Erklärung man noch außerdem auf seinen Mangel an mathematischer Begabung hingewiesen hat. Doch hat er das Wesentliche der neuen Behandlung der Wissenschaft in so gründlichen Darlegungen und so klaren Forderungen ausgesprochen, daß mit Recht an seinen Namen der Beginn der modernen Wissenschaft, insbesondere der

1) Niebuhr, Römische Geschichte. 3. Aufl. Vorrede von 1826. S. VIII.

neueren Naturwissenschaft geknüpft ist. Gehen wir daran, seine Hauptgedanken für die Verbesserung und sichere Begründung der Wissenschaften in Kurzem darzulegen.[1])

Bacon beginnt mit der Kritik. Er vermißt zu seinen Zeiten den profectus literarum. „Beinah alle Wissenschaften, die wir haben, sind von den Griechen auf uns gekommen. Denn was die römischen, arabischen oder auch die neueren Gelehrten hinzugefügt haben, ist wenig und unbedeutend, dazu gänzlich auf dem Grunde, den die Griechen gelegt haben, aufgebaut. Ihre (der neueren) Weisheit scheint sehr reich an Worten, aber arm an Thatsachen." Kaum ein einziges Experiment kann seit den Griechen aufgeführt werden, wodurch die Wissenschaft zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft bereichert sei. Diejenige Wissenschaft aber ist falsch, die sich als unfruchtbar erweist. Denn dieselbe soll kein bloßer Luxus sein (deliciae ac lautitiae), sondern einerseits dazu dienen, den Geist zu schärfen und mit Durst nach tieferem Forschen zu erfüllen, andererseits aber auch sich auf das praktische Leben nützlich anwenden lassen. Ebenso unnütz wie die eigentlichen Wissenschaften, ist auch die gebräuchliche Logik; wie jene nichts nützt ad inventionem operum, so diese nichts ad inventionem scientiarum. Kurzum es muß die ganze Wissenschaft von den untersten Fundamenten ganz neu aufgebaut werden. Non est spes nisi in regeneratione scientiarum.

Um aber zu dieser Wiedergeburt der Wissenschaft in richtiger Weise den Anstoß zu geben, müssen wir wissen, von welchen Ursachen jene fast zweitausendjährige Unfruchtbarkeit abhing. Die Wissenschaft soll nach Bacon das Bild der Wahrheit sein (veritatis imago), die sich im menschlichen Geiste abspiegelt. „Die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens ist dieselbe, und sie unterscheiden sich nicht mehr von einander als der direkte und der reflektierte Strahl." Soll aber der Verstand die Natur

1) Die Belegstellen sind der S. 22 Anm. 2 citierten Ausgabe seiner Schrift De dignitate et augmentis scientiarum, ferner den Auszügen aus dem Novum Organon, die Feuerbach vor seiner „Geschichte der neueren Philosophie" giebt (Leipzig, 1844) und dem S. 22 Anm. 1 citierten Werke von Fischer entnommen.

nachbilden, so hat das wissenschaftliche Verfahren seinen Anfang zu nehmen von der Betrachtung der Natur, d. h. der Wirklichkeit überhaupt. Hierin aber sah Bacon den Fehler der Scholastiker, daß sie mit den Büchern lebten anstatt mit der Wirklichkeit. „Ihre Gemüter waren in den Schriften weniger Autoren, besonders des Aristoteles, so eingeschlossen, wie ihre Leiber in den Zellen ihrer Klöster.“ Die überaus künstlichen Gewebe in ihren Werken seien aus einem sehr geringen Einschlag von Stoff, dagegen mit ungemein viel Aufwand von Thätigkeit des Geistes der dem beweglichen Weberschiffchen verglichen wird, zusammengewoben. Unkenntnis der Geschichte, der Naturgeschichte sowohl als der Weltgeschichte, ist es, die er ihnen vorwirft. Und gerade die Geschichte, die Wirklichkeit in dem natürlichen und in dem Menschenleben, soll von der Wissenschaft dargestellt werden. Sie ist eine contemplatio und interpretatio naturae. Der Weg dazu ist die Erfahrung. Und es kommt nun Alles auf die Sicherheit an, mit der die Erfahrungen gemacht, d. h. die Bilder der Wirklichkeit in unserem Geiste aufgenommen werden. „Wenn die Bilder der Natur, die wir in Begriffe fassen, verworren sind und leichtfertig den wirklichen Dingen entnommen, so ist in dem, was wir darauf weiter bauen, nichts von Gewißheit.“

Zu diesem Zwecke, einer getreuen Reflexion des Strahls der Wirklichkeit in dem Spiegel des Geistes, ist zweierlei erforderlich. Erstlich muß der Verstand für die Aufnahme der Bilder richtig vorbereitet und in ungetrübter Empfänglichkeit sein. Und zweitens ist der Prozeß des Aufnehmens zu überwachen, daß sich bei der Umbildung der Erfahrungen in Begriffe kein Irrtum einschleiche. Nach beiden Seiten hin hat Bacon ausführliche Anweisungen gegeben. Die Wissenschaft beginnt ihm mit dem Zweifel. Unter demselben ist aber nicht jener Skepticismus zu verstehen, der nichts Bestehendes anerkennen will, sondern der Zweifel Bacons ist die absolute Vorurteilslosigkeit gegenüber dem Experiment. Es ist der Ausdruck für den Gegensatz, in den er seine „Methode der Interpretation“ stellt zu der „Methode der Anticipation.“ Bei der letzteren gelten Grundsätze und Gesetze, die nicht aus dem

Zustand der wirklichen Welt entnommen, sondern irgend woher anticipiert, der Forschung vorweg genommen sind, infolge dessen man bei dieser findet, was man finden *will*. Der Baconische Forscher aber soll alles, was *vor* der Forschung liegt, gleichsam anzweifeln, soll gleichgiltig sein gegen die Ergebnisse seiner Forschung — wenn sie nur der Wirklichkeit, der Natur entsprechen.[1]) Um aber zu dieser Vorurteilslosigkeit zu gelangen, muß der Verstand gereinigt werden. Denn wie bei jeder Interpretation, so soll auch hier nicht eingetragen, sondern ausgelegt werden. Mit den *Vorurteilen*, welche die ruhige Forschung zu beeinflussen pflegen, hat sich Bacon sehr eingehend beschäftigt und sie in vier Klassen beschrieben. Er nennt sie *idola*. Die Idole sind die vorgefaßten Meinungen, welche der menschliche Geist an die Beobachtung mit heranbringt, sei es infolge individueller Eigenheiten und Liebhabereien (idola specus), oder infolge von öffentlichen, durch Schulen und Strömungen aufgekommenen und fortgepflanzten irrtümlichen Annahmen (idola theatri), oder infolge von ungeprüften, ererbten allgemeinen Überlieferungen (idola fori), oder aus seiner eignen bei allem Menschen gleichen Anlage heraus (idola tribus). Besonders diese letzteren im Verstande selbst liegenden Hinderungen der reinen Beobachtung sind sehr gefährlich. Der Verstand geht gar zu leicht irre in seiner natürlichen Neigung zu ordnen, zusammenzufassen, zu vereinigen, und fliegt der Betrachtung der Dinge voran. „Intellectus humanus ex proprietate sua facile supponit maiorem ordinem et aequalitatem in rebus, quam invenit“ und „intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam

---

1) Wir erinnerten schon oben (S. 22) daran, daß in Bacons Positionen noch Gegensätze beschlossen seien, die erst später hervortraten. Es würde *hier* daran zu erinnern sein, daß mit unserer Zustimmung zu dem Baconischen „Zweifel“ nicht das ganze Gebiet des Subjektiven gestrichen werden soll was im nächsten Kapitel bei den „Grenzen der Wissenschaft“ zur Sprache kommt. Wir leugnen nicht, daß die Stellung Bacons nicht geeignet ist, die Frage nach den angeborenen Ideen und den subjektiven Gewißheiten zu lösen. Und doch behaupten wir, daß es nur eine *scheinbare* Konsequenz aus Bacon war, wenn Locke dieselben überhaupt leugnete.

propriam, atque ea, quae fluxa sunt, fingit esse constantia.“ So gleicht er einem Spiegel, der die Strahlen der Dinge nicht gleichmäßig aufnimmt, seine eigene Natur in sie hineinträgt und also verzerrte Bilder wiedergiebt. Dazu mischen sich die Affekte ein, welche den Verstand verwirren. Und darum ist es Vorbedingung für wahre Wissenschaft, daß „allen Vorurteilen durch feierlichen und unabänderlichen Beschluß der Abschied zu geben ist und der Geist ganz und gar von ihnen zu reinigen und zu befreien, so daß es keinen anderen Zugang zu dem Reich des Menschen, das in den Wissenschaften besteht, giebt, als zu dem Himmelreich, in das man nicht anders eintreten kann denn als ein Kind,“ — (eine charakteristische Erklärung zu dem oben angeführten Wort vom Zweifel).

Ist nun der Geist von Vorurteilen gereinigt, wirklich frei zur Aufnahme der Beobachtungen und ernstlich entschlossen, dem befundenen Thatbestand sich anerkennend zu beugen, so fragt es sich weiter, wie aus dem durch die Erfahrung Gewonnenen richtige Schlüsse gemacht werden. Die Beobachtung schafft dem Geist zunächst den Stoff herbei und lehrt ihn eine Fülle von Thatsachen kennen. Weiter aber müssen die Ursachen der Erscheinungen aufgesucht werden, denn erst dann wird eine Thatsache wissend angeeignet, wenn ich ihren Grund kenne. Dazu müssen die Fälle nicht nur gesammelt, sondern auch geordnet werden. In der Ordnung derselben ist es möglich, aus all den Bedingungen, unter denen die Thatsache erfahren ist, diejenigen auszusuchen, welche die wesentlichen sind, d. h. ohne die jene Thatsache nicht sein würde. Der Weg zur Gewinnung dieser wesentlichen Bedingungen ist die Induktion, d. h. das Schließen von vielen einzelnen Fällen auf ein denselben zu Grunde liegendes gemeinschaftliches Gesetz. Aber dasjenige ist eine ganz falsche und kindische Induktion, die überhaupt nur irgendwelche Fälle sammelt, welche für ein auszusprechendes Gesetz zu sprechen scheinen. Daraus kann immer nur eine Vermutung, niemals ein Wissen entstehen. Es gilt vielmehr diejenigen Fälle (instantiae), welche etwas beweisen, zu vergleichen mit denjenigen, welche für das Gegenteil zu zeugen scheinen (instantiae negativae). So muß man z. B. den Fällen,

wo Licht und Wärme zusammen vorkommen, diejenigen gegenüberstellen, wo sie getrennt erscheinen, um keine falschen Schlüsse über ihre Verbindung zu machen. Und um eine Wahrheit mit wissenschaftlicher Gewißheit auszusprechen, darf nicht nur keine negative Instanz mehr dagegen zeugen, d. h. keine widersprechende Thatsache sich mehr finden, sondern man muß auch nachweisen können, daß es eine solche nicht giebt.

Hiermit sind wir zu dem entscheidenden Punkt gekommen, um den es sich in unserer Frage nach der wissenschaftlichen Gewißheit handelt. Festgestellt ist eine Thatsache erst dann wenn der für jeden menschlichen Verstand (nämlich den von den Idolen gereinigten Verstand) zwingende Beweis erbracht ist, daß ihr Gegenteil unmöglich ist. Fehlt dieser Nachweis, so ist der Zweifel nicht ausgeschlossen, denn es bleibt die Möglichkeit bestehen, daß erweiterte Forschungen den Befund doch noch anders herausstellen. Die große Kunst des Forschers, auf welche Bacon mit seinen Anforderungen abzweckt, besteht darum in der Nüchternheit und der Geduld. Er kämpft gegen jene „Verirrung, die in der Ungeduld besteht, welche den Zweifel nicht erträgt, und sich mit blindem Eifer in eine Entscheidung stürzt, ohne die schuldige und gereifte Abwägung des Urteils."

In der That hat Bacon durch diese seine Philosophie des Beweises die Grundlage für die gesamten Wissenschaften ausgesprochen, welche ihnen bisher fehlte. Es fehlte mit einem Worte die wissenschaftliche Kritik. Auch der modus tradendi doctrinam bestand mehr darin „ut potius fidem imperet quam examinini subjiciatur." — „Aber in wirklich wissenschaftlichen Abhandlungen müssen beide Extreme vermieden werden, sowohl das Verfahren des Epikur, der nichts so sehr fürchtete, als den Schein der Ungewißheit in irgend einer Sache, als das des Sokrates und der Akademie, die alles gern im Zweifel ließen; vielmehr ist das Streben auf die einleuchtende Darstellung der Sache selbst zu richten (candori studendum est), und dieselbe mit desto größerer oder geringerer Entschiedenheit zu lehren, je nach dem Gewicht der Beweise, mit denen sie belegt werden kann." Sein Streben ging auf das Verständnis der wirklichen Welt, und wenn

er bei seiner Umschau auf den Gebieten des Wissens ganz erstaunliche Lücken fand, Gebiete, die entweder noch gar nicht angebaut waren oder auf denen sich lediglich die Phantasie und das unvernünftige Nachsprechen umhertummelten anstatt der Vernunft und der Beweise (plus habent ex phantasia et fide quam ex ratione et demonstrationibus), so war er darüber keineswegs hoffnungslos, sondern sah es als einen Triumph des Geistes an, wenn dieses Unwesen überhaupt erkannt und mit der klaren Zeichnung des wirklich wissenschaftlichen Strebens den kommenden Jahrhunderten die feste Grundlage für den Aufbau des globus intellectualis gegeben war. Diese Grundlage war der Beweis, denn alles Wissen ist Wissen durch Gründe.

§ 22. Thatsächlich hat sich auf diesen Fundamenten der Prachtbau der modernen Wissenschaft erbaut. Und Alles was von früheren wissenschaftlichen Versuchen und Fortschritten sich findet, handelt wenigstens unbewußt nach den von Bacon ausgesprochenen und nach ihm zum Gemeingut der wissenschaftlichen Welt gewordenen Grundsätzen. Man will als Bestandteil der Wissenschaft nichts mehr gelten lassen, was nicht bewiesen ist. Und der Beweis besteht darin, daß ein wissenschaftliches Urteil zurückgeführt wird auf das logische Gesetz. Jedes Urteil, das nicht aus dem Experiment sich unmittelbar ergiebt, muß das Ergebnis eines Schlusses sein, bei dem der Ober- und Untersatz selbst wieder den vollen Beweis für sich führen lassen.

Gewiß lag, was Bacon aussprach, in dem Bewußtsein der Zeit. Auch außerhalb des Kreises der Fachgelehrten hatte die Anschauung der erleuchteten Männer um die Wende des Jahrhunderts schon jene Richtung auf Kritik in Bezug auf die Naturwissenschaften genommen, welche in den Sprach- und Altertumswissenschaften zuerst eingeschlagen war. Ich erinnere beispielsweise an das mehrfach citierte Schreiben des Theologen Arndt mit seiner Warnung vor Leichtgläubigkeit in der Naturkunde.[1]) Und

1) Er schreibt an einen Pfarrer, der eine Postille der Natur herausgeben wollte: „Ihr scheint mir zu leichtgläubig zu sein und Alles für wahr

die Forscher selbst brauchten auf eine Anweisung oder Theorie der Entdeckung nicht erst zu warten, sie standen schon in einer so geschäftigen Arbeit, daß aus ihrem Verfahren heraus die Methode der Induktion viel eingehender beschrieben werden kann als sie Bacon noch darzustellen vermochte. Auf sie werden wir darum eingehen müssen, wenn wir genauer das Neue in der Wendung der Wissenschaft herausstellen wollen. Doch aber bleibt es Bacons Ruhm, daß er zuerst, und in umfassenden Grundzügen, die Theorie ausgeführt hat, welche der Praxis der kommenden Jahrhunderte zu Grunde lag. Und es wird sich empfehlen, daß wir von dem mit ihm gewonnenen Standpunkte aus schon jetzt den vergleichenden Blick zurück in das Altertum werfen.

Das Charakteristische der neuen Epoche besteht darin, daß von nun ab die Wissenschaft nicht nur mit der bestimmten Absicht arbeitete, das gesicherte Wissen zu vermehren, sondern auch mit dem sich noch immer klärenden Bewußtsein über die Methoden, welche sie jenen Zweck erreichen lassen, und die gleichfalls bewußte Anwendung der methodisch erworbenen Kenntnisse zu praktischen Zwecken, — „also die planmäßige Bewältigung und Ausnutzung der Natur durch den Menschen zur Vermehrung seiner Macht, seines Wohlbefindens und seiner Genüsse," wie du Bois-Reymond in seinem „Vortrag über Kulturgeschichte und Naturwissenschaft" [1]) sich ausdrückt.

Derselbe fährt dann fort: „Naturwissenschaft in diesem Sinne hat es, wie man wohl sagen kann, bei Griechen und Römern nicht gegeben." Er leugnet damit nicht, daß nicht jene genannten Völker viel Kenntnisse in Mathematik, Astronomie, Akustik u. s. w.

---

zu halten, was hin und wieder von Steinen, Edelsteinen, Metallen und Tieren gelesen wird. Glaubt mir, ich bin von Jugend auf ein fleißiger Forscher der Natur gewesen und habe mir immer ein Vergnügen daraus gemacht, das Licht der Gnade und das Licht der Natur mit einander zu verbinden. Ich habe aber erfahren, daß das Meiste, was ich in den allerältesten und auch neusten Büchern von der eigentlichen Beschaffenheit der Sachen gelesen, zweifelhaft, wo nicht gar falsch gewesen ist." Tholuck, Lebenszeugen. S. 26—181. Bei Zöckler, Beziehungen pp. I, 597.

1) Leipzig, 1870. S. 12 ff.

beſeſſen haben. Allein „es fehlte jenen ſcheinbar viel verſprechenden Anfängen an fortzeugender Kraft.“ Er macht auf den Unterſchied aufmerkſam in den Fortſchritten, welche zwiſchen Ariſtoteles und Plinius ſtattfinden, gegenüber denjenigen etwa von einem Roger Baco bis zu Newton. „Die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes bietet wenig merkwürdigere Erſcheinungen. Dieſelben Völker, deren Dicht- und Bildwerke noch heute uns aufs höchſte beglücken, welche in Geſchichte, Rechtswiſſenſchaft und Metaphyſik nach Form und Inhalt für alle Zeiten Muſtergiltiges ſchufen, welche in Beredſamkeit, Kriegskunſt, Verwaltung und Rechtspflege noch immer unſere Lehrer ſind, ſie kamen in der Naturerkenntnis nie über den kindlichen Standpunkt naiver Leichtgläubigkeit und ſpielender Hypotheſenmacherei hinaus. Ihrem Geiſt, der gern zu überſinnlicher Spekulation ikariſche Schwingen regte, fehlte die geduldige Beſonnenheit, um von beſonderen, feſt umſchriebenen Thatſachen zu allgemeinen Wahrheiten den beſchwerlichen aber einzig ſicheren Pfad der Induktion emporzuſteigen, um vom ſcheinbar Zufälligen zum Geſetzmäßigen ſich ſtufenweiſe methodiſch zu erheben.“ Ebenſo ſagt Tyndall,[1]) nachdem er Newtons große Gabe ſinnenden Nachdenkens beſchrieben hat: „Ich darf wohl hier bemerken, daß die Alten unſere Gabe über Thatſachen zu grübeln, nur unvollkommen beſaßen. Sie fanden es zu angenehm, ihrer Phantaſie unbegrenzten Spielraum zu laſſen, als daß ſie viel Zeit damit verbracht hätten, ſich zu ſammeln und Thatſachen zu ergründen.“

Es ſoll zwar nicht behauptet werden, daß der Begriff der feſtſtehenden Wahrheit auch in der Wiſſenſchaft dem Altertume fremd geweſen ſei. In dem Sammelwerke z. B. eines Herodot ſind beſtimmt diejenigen ſeiner Mitteilungen, welchen er ſelbſt keinen Glauben beimißt, geſchieden von denen, welche er für glaubwürdig berichtet. Gerade durch dieſe gewiſſenhafte Naivetät ſind gewiſſe Berichte ſo wertvoll für die ſpätere Wiſſenſchaft geworden, wie z. B. die Erzählung des Herodot von der Umſchiffung Afrikas,

1) Fragmente aus der Naturwiſſenſchaft. Deutſch von H. Helmholtz. Braunſchweig, 1874. S. 71.

welche er seinesteils zwar nicht glaube, weil jene Seefahrer das ihm unmöglich scheinende behaupteten, sie hätten nach Westen fahrend die Sonne zur Rechten gehabt. Ganz ohne, wenn auch unbewußte, Kritik zu verfahren, ist dem menschlichen Geiste, wo er sich auf das Sammeln begiebt, wohl kaum möglich. Allein es war keine grundsätzliche, d. h. keine durch Grundsätze geleitete Kritik, und gar kein Bewußtsein über die Möglichkeit des Fortschrittes von Thatsache zu Thatsache, von Experiment zu Experiment. Während ihr Kunstsinn sie die zum täglichen Leben notwendigen Geräte auf das wunderbarste schmücken ließ, blieben die heutzutage so einfach scheinenden Verbesserungen ihnen fremd, und sie erreichten inbezug auf Beherrschung und Ausnutzung der Natur nicht einmal die Stufe der Chinesen. Der Grund war der, daß ihnen die Methode fehlte, um wissenschaftliche Wahrheiten festzustellen, und dieser Mangel heißt uns auf eine mangelhafte Auffassung des Begriffes selbst zu schließen.

Zwar ist dieser Begriff ihrer Philosophie nicht fremd. Allein treten wir ihm näher, so finden wir ihn mit so eigentümlichen Mängeln bekleidet, daß jene wissenschaftliche Unfruchtbarkeit sich ganz natürlich daraus erklärt. Kann doch am Schluß der antiken Philosophie Cicero, der das Studium der Natur hauptsächlich deshalb empfiehlt, weil es dem anmaßenden Geiste eine gesunde Lehre sei zu erkennen, wie es kaum einen Punkt hier gäbe, der nicht streitig sei, — kann er doch die Epikuräer sowohl als die Stoiker darin bekämpfen, daß sie meinten, ein sicheres Kriterium der Wahrheit zu besitzen. Zwar durch Sokrates schon war das Bestreben in die Philosophie eingeführt, überhaupt zu gesicherten Resultaten zu gelangen. Und auch eine Art von Induktion durch Zergliederung der Begriffe war von ihm dazu angewandt.[1]) Allein z. B. bei Platon, der ganz wohl

1) Vgl. eine Einschränkung bei Apelt: Die Theorie der Induktion. Leipzig, 1854. S. 129: „Die ἐπαγωγη des Sokrates ist allerdings der Fortgang vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, aber sie ist nicht sowohl das, was wir jetzt unter Induktion verstehen, als vielmehr die Kunst der Abstraktion; sie führt nicht zu Lehrsätzen, sondern zu Begriffen, sie entwickelt diese Begriffe aus der Anschauung der Dinge und der Lebensver-

den Unterschied der Gewißheit kennt; wenn das Bewußtsein der Gründe mangelt, kommt die Erfahrung, die Induktion, in Bezug auf die Wissenschaft, zu gar keiner Geltung. Ausdrücklich erklärt er, daß man sich in der Betrachtung und Erklärung der Natur mit dem Wahrscheinlichen begnügen müsse. — Am lehrreichsten aber für uns ist die Stellung des Aristoteles. Von ihm sind die Anforderungen an die Wissenschaftlichkeit des Verfahrens fast im modernen Sinne der neueren Naturwissenschaft entwickelt: Er ist es, der zunächst der Philosophie in Bezug auf die Erlangung von Gewißheit die unveränderliche Grundlage gegeben, indem er sie als die auf Prinzipien ruhende, also auf das Allgemeine gehende, beweisende Wissenschaft auffaßt. Aus Prinzipien erkennen aber heißt so viel als: erkennen, daß es nicht anders sein kann. Allgemeinheit und Notwendigkeit sind danach die eigentlichen Kennzeichen einer philosophischen Erkenntnis. Seine Lehre vom Schluß und vom Beweise, sein Zurückgehen in dem Suchen nach einem ersten Unbewiesenen, das doch als Fundament des Beweises dienen könnte, bis zu dem Satz der Identität und des Widerspruchs, kurz seine Analytik und Topik sind die Grundlage für alles logische Verfahren geworden. Aber auch der Grundgedanke der exakten Wissenschaften, nämlich die Erfahrung und die Methode der Induktion, sind von ihm beschrieben worden, wie er denn überhaupt ein den wirklichen Wissenschaften zugewandter Geist war und ein hervorragender Sammler naturkundlicher Gegenstände. Und dennoch ist ihm das eigentlich Unterscheidende des induktiven Beweisverfahrens, wie auch Trendelenburg anerkennt, entgangen. Denn wenn er die Induktion als den Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen beschreibt, wobei wir durch die Sinne das unvermittelte Einzelne gewinnen, während der νους das Allgemeine erfaßt (ἅπτεσθαι), — und nun auch Beispiele giebt, wie aus der Addition einzelner Fälle der allgemeine Satz, das Gesetz, abgehoben wird, (Top. 1, 12), so fehlt

hältnisse. Auch dürfen wir nicht übersehen, daß der sokratische Gebrauch der ἐπαγωγη auf das Gebiet ethischer Begriffe beschränkt blieb. Die Natur hielt Sokrates für ein verschlossenes Buch. Die Götter, meinte er, hätten nicht gewollt, daß Menschen dieses Göttliche erkennen sollen."

der Nachweis darüber, worauf es bei dem induktiven Beweisverfahren gerade ankommt, daß diese gesammelten Fälle nicht willkürlich gewählt seien, so daß nicht etwa eine Sammlung anderer Fälle, oder auch nur ein einzelner, für das Gegenteil angeführt werden könnte.[1])

Dieser Mangel bei Aristoteles, dem größten wissenschaftlichen Genius des Altertums, ist bezeichnend für den Geist jener ganzen Epoche. Aristoteles wurde in seinem Philosophieren nicht vom Zeitgeist getragen, wie etwa Bacon. Die wissenschaftlichen Anforderungen, welche er durch den Begriff des Allgemeinen und Notwendigen, der Erfahrung und der Induktion stellte, auf welche er auf logischem Wege einsam gelangte, wurden von dem Zeitalter nicht verstanden und von ihm selbst, der ein Kind seiner Zeit war, für die wissenschaftliche Praxis nicht genügend zugespitzt. So konnte es kommen, daß seine Hinweisungen auf den einzig möglichen Weg der Erweiterung der Wissenschaften erst nach fast 2000 Jahren wieder aufgenommen wurden.

Der Begriff des ausschließenden Notwendigen also war in der Philosophie wohl bekannt, aber in seinen Konsequenzen nicht vollkommen auf die Wissenschaft übertragen. Und die Ursache liegt darin, daß er dem Geist des heidnischen Altertums überhaupt fremd war. Du Bois-Reymond weist in dem eben genannten Vortrag auf die Förderung der Wissenschaften durch die Araber hin und den Einfluß, der von da aus auf das Abendland ausging, welches zwar an den Schriften der Alten zu den humanistischen Studien erweckt war, aber aus eben diesen Schriften die die moderne Zeit beherrschenden Gedanken nicht geschöpft haben konnte. „Nun fragt sich, woher im Vergleich zu Griechen und

1) Eingehend beschäftigt sich mit diesem Mangel des großen Philosophen Apelt, Theorie der Induktion, S. 132—140. Uns kommt es hauptsächlich auf die letzte der von ihm erhobenen Anklagen (S. 136) an, daß Aristoteles die Induktion zu sehr nach Analogie des logischen Syllogismus behandle, ohne zu bemerken, daß bei jener der Oberbegriff nicht schon gegeben, sondern erst durch Experiment oder Beobachtung, durch Konstruktion oder Rechnung aufgesucht werden muß. „Seiner Philosophie fehlt der Begriff der physischen Notwendigkeit (des Naturgesetzes) ebenso wie seiner Ethik der Begriff der moralischen Notwendigkeit (des Sittengesetzes)."

Römern den Arabern wissenschaftlichere Naturauffassung, stärkerer Kausalitätstrieb kam ... Für die vorübergehende Blüte der Naturwissenschaft unter dem Einfluß des Islam, wie für ihre Entwickelung im christlichen Abendlande, sobald einmal der Bann der scholastischen Theologie gebrochen war, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ein tieferer, beide Erscheinungen umfassender Grund angeben." Er sieht diesen Grund in ihren monotheistischen Religionen und führt dies folgendermaßen aus: „Zwischen Polytheismus und Monotheismus besteht der Unterschied, daß ersterer grundsätzlich duldsam, letzterer grundsätzlich unduldsam ist ... Das römische Pantheon nahm alle Götter auf, auch die der überwundenen Völker ... Judentum, Christentum und Islam wähnten sich dagegen alle drei im Besitz des allein seligmachenden Glaubens. Der Begriff einer absoluten Wahrheit gelangte eigentlich erst durch sie in die Welt.[1]) Wie Griechen und Römer neben ihren angestammten Gottheiten gern beliebige andere Götter anerkannten und für die semitische Parabel von den drei Ringen bei ihnen kein Boden gewesen wäre, so kam es ihnen auch auf die wissenschaftliche Wahrheit so genau nicht an. Ihrem unentwickelten Kausalitätstriebe genügte es, über die Ursache einer Erscheinung irgendwelche hübsch ausgedachte und anzuhörende Meinung hinzustellen. Das Forschen nach den letzten Gründen bestand ihnen eigentlich nur in anmutigem Hin- und Herreden über das augenblicklich annehmbar dünkende. Was ist Wahrheit? spöttelte der vornehme Römer. Ich bin in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll, sprach Jesus und ließ sich an das Kreuz schlagen. Die Idee eines Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet, der nicht als menschliche von unwürdigen Fabeln umwobene Erfindung, sondern als höchstes unbedingtes Wesen erscheint, der alle ethischen Strebungen des Menschen auf sich bezieht, und mit unfehlbarer Allwissenheit jede Übertretung ahndet, diese Gottesidee — Jahrhunderte von Geschlecht um Geschlecht

1) Unsere Ausführungen über Aristoteles zeigen, daß diese Behauptung nicht ganz zutrifft, wenigstens nur in dem Sinne, daß jener Begriff nicht früher Gemeingut der antiken Menschheit geworden war. Das Citat steht bei du Bois-Reymond a. a. O. (vgl. S. 112 Anm. 1). S. 18—20.

gehegt — gewöhnte auch in der Wissenschaft den menschlichen Geist an die Vorstellung, daß überall der Grund der Dinge nur Einer sei und entzündete in ihm den Wunsch, diesen Grund zu erkennen. Das Faustische: du mußt, du mußt und kostet es mein Leben! war dem Altertum fremd. Der furchtbare Ernst einer Religion, welche für sich allein alles Wissen beanspruchte, welche ihren Widersachern mit ewiger Pein im Jenseits drohte . . erteilte im Laufe der Zeiten der Menschheit jenen schwermütigen in die Tiefe gehenden Zug, der sie zu mühsamer Forscherarbeit freilich geschickter machte, als des Heidentums leichtsinnige Lebenslust. Wo so viel Blutzeugen lehrten, wie man für seinen Glauben sterbe, konnte es auch an solchen nicht fehlen, die bereit waren, für ihr Wissen in entsagender Hingebung zu leben und wenn es sein müßte, dafür in den Tod zu gehen."

Ohne alle einzelnen Sätze dieser Ausführungen für geeignete Grundlagen zu weiteren Schlüssen zu erklären, halten wir uns nur an die von du Bois-Reymond gegebene anschauliche Schilderung des Umschwungs, der im Vergleich mit der antiken Welt in der modernen Zeit eingetreten ist in Bezug auf die Anforderungen an wissenschaftliche Gewißheit. Auch seine Erklärung jenes Umschwungs durch die Einflüsse der monotheistischen Anschauungsweise lassen wir dahingestellt. So ansprechend dieselbe ist, so interessiert uns doch hier nicht die Frage nach der Ursache jener Entwickelung, sondern nur die Thatsache, daß die Wissenschaft nicht lebensfähig werden konnte ohne die Herrschaft des wissenschaftlichen Sinnes in der Menschheit und daß das Aufbrechen des letzteren zusammenfällt mit der allgemeinen Anerkennung jener Anforderungen an die wissenschaftliche Gewißheit, wie sie bei Bacon zum Ausdruck kommen. Mit diesem Zeitpunkt erst beginnt die Entwickelung der exakten Wissenschaften als solcher. Und wir sehen in dieser Thatsache den historischen Beweis, daß zum Leben und Gedeihen der Wissenschaft das Bewußtsein über die Methoden gehört, durch welche sie zu gesicherten Ergebnissen fortschreitet, das Bewußtsein um die Forderungen, welche überhaupt an den Begriff eines gesicherten Ergebnisses zu stellen sind.

§ 23. Wir werden nun im Einzelnen die neue wissenschaftliche Praxis gegenüber dem Altertum und gemäß der aufgestellten Theorie darlegen. Die eine Seite der Forderungen Bacons richtete sich auf die Reinigung des forschenden Geistes von Vorurteilen. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaften gab es eine ganze Fülle von unbewiesenen Annahmen, die zum Teil noch von der Mythologie und der mythologisierenden Naturphilosophie herstammten oder mit verkehrten religiösen Vorstellungen verbunden waren. Hier war es nun eine vollständige Erschütterung aller bisher geltenden Vorstellungen, als Kopernikus im Jahr 1543 mit seiner neuen Theorie des Planetensystems hervortrat. In seinem dem Papst Urban gewidmeten Werke de orbium coelestium revolutionibus bezeichnet er zwar seine Gedanken ausdrücklich nur als Hypothesen, obwohl er sie mit triftigen Gründen belegt. Allein der wissenschaftliche Wert lag gerade darin, daß solche Hypothese aufgestellt und damit dem forschenden Geiste Mut gemacht wurde und zugleich die Bahn gebrochen, um auch auf anderen Gebieten von vorn anzufangen, die Geltung der herrschenden Ansichten zu prüfen und die Wissenschaft überall auf letzte Gründe in klarer Beweisfolge zurückzuführen. Seitdem ist dieser kritische Geist in der Herrschaft verblieben. Und wenn er zuweilen mit fast zu kühnem Mute dieselbe geltend machte, indem er überall nach den äußersten Grenzen seines Reiches suchend, auch die Erfahrung machen mußte, daß allzu helles Licht erblinden läßt, so darf doch im Allgemeinen diese Richtung auf die letzten Gründe, diese Prüfung der Beweise für die herrschenden Annahmen, der Wissenschaft nie verloren gehen, wenn sie lebendig und fruchtbar bleiben soll. Mit dem Erwachen dieses Geistes beginnt das wissenschaftliche Leben.

Auch auf dem Gebiete der Geschichte ist dieselbe Erfahrung gemacht worden. In den ersten Jahrhunderten nach der Herstellung der alten Litteratur wurde der Stoff völlig kritiklos bearbeitet. „Der Anspruch, die Glaublichkeit der alten Schriftsteller, den Wert ihrer Zeugnisse prüfen zu wollen," sagt Niebuhr,[1]) „würde als ruch-

1) Vorrede zur Römischen Geschichte. 3. Aufl. Berlin, 1828.

lose Vermessenheit entsetzt haben; die Aufgabe war, was sie meldeten, trotz aller Evidenz zu vereinigen; höchstens ward für einen einzelnen Fall, so leise als möglich, und ohne weitere Folgen, einer dem anderen nachgesetzt ... Männer von glänzender Fähigkeit und dem reichsten Wissen fügten sich auch hier in die Beschränktheit; durch sie entstand aus unzähligen zerstreuten Einzelheiten, was die erhaltene alte Litteratur nicht in ein Werk vereinigt darbot, — die Kunde der römischen Altertümer; was sie darin leisteten, ist bewundernswert. Wer es tadeln wollte, daß sie nicht unabhängiger von ihrem Zeitalter waren, der verkennt unser allgemeines Loos, von dem nur Lieblinge der Götter frei sind, und dieses Glück meistens mit Verfolgungen büßen." — Noch in den Jahrzehnten der Reformation waren es ganz vereinzelte Geister, welche Kritik zu üben begannen, speziell in bezug auf die römische Geschichte Glareanus, und im Zusammenhange mit weitergehenden Forderungen Agrippa von Nettesheim in seinem Buche de incertitudine et vanitate scientiarum. Aber schon im 17. Jahrhundert war die Kritik auf den höchsten Gipfel ihrer Entwickelung gestiegen. Bayles Dictionnaire hat völlig mit den Anticipationen des Autoritätsglaubens auf geschichtlichem Gebiete gebrochen. Und daß es unter den Zeitgenossen dieses Gegners der Dragonaden ein Jesuit war, Hardouin von Quimper, welcher fast alle alten Klassiker (bis auf Homer, Cicero u. A.) für gefälschte Machwerke aus dem 13. Jahrhundert erklären konnte, zeigt, zu welchen tollen Sprüngen der jugendliche Geist der Kritik schon fähig war.

Seitdem ist auch in der Geschichtswissenschaft die Kritik eine herrschende und nicht angezweifelte Macht geworden. Man erkennt es an, daß sie, „um mit Baconischen Ausdrücken zu sprechen, die Anticipationen, die noch ihr Verfahren beherrschen, die idola theatri, tribus, fori, specus zu beseitigen" stets bestrebt sein muß, „für deren Bewahrung nicht minder große Interessen thätig sind als einst für Astrologie und Hexenprozesse eintraten."[1]) — Daß freilich auf allen Gebieten der Forschung bald zu leichtfertige

1) Droysen, Grundriß der Historik. 2. Aufl. 1875. S. 4.

Annahmen, bald zu hartnäckiger Zweifel noch ihre Stelle haben, wen wollte das wundern, der die menschliche Natur kennt? Die Erfahrungen Schliemanns mit seinen Ausgrabungen, welche von den Zunftgelehrten zuerst verspottet und dann verherrlicht worden sind, liefern dazu allerneueste Belege. Allein im Ganzen darf doch dem Urteil Rhombergs[1]) zugestimmt werden: „Hinsichtlich des kritischen Prinzips ist die Geschichtswissenschaft auf die richtige Basis gekommen."

Die andere Seite der Baconischen Forderungen richtete sich auf den Prozeß der geistigen Aneignung selber, indem er beschrieb, wie der gereinigte, vorurteilslose Verstand ungetrübte Erfahrungen und daraus richtige Schlüsse zu machen habe. Es wurde schon bemerkt, wie seine hierhergehörigen Ausführungen noch unvollkommen sind. Daß nichts in der Wissenschaft anerkannt werde, was nicht bewiesen ist, — das ist seine allgemeine Forderung. Und er verlangte als Kennzeichen des vollendeten Beweises die nachgewiesene Ausschließung des Gegenteils. Die weitere Entwickelung der Wissenschaft, besonders die gerade zu Bacons Lebzeiten mächtig aufstrebende Astronomie zeigt, daß für gewisse Wahrheiten der Beweis des ausgeschlossenen Gegenteils nicht auf dem von Bacon gemeinten Wege geführt wird, sondern durch Zurückführung auf mathematische Konstruktion. Selbstredend ist dies keine Abweichung von dem allgemeinen Grundsatze Bacons. Denn auch die mathematischen Figuren, auf welche z. B. die Bahnen der Himmelskörper zurückgeführt werden, sind an sich, mag ihre Wahrheit nun auf die empirische Anschauung oder auf die reine Anschauung a priori sich gründen, derartig einleuchtend, daß für den normal konstruierten Menschen ihr Gegenteil ausgeschlossen ist; und die Zurückführung auf diese Konstruktionen durch Induktion geschieht vermittelst der Anschauung und der Berechnung. Daß in der Logik und in der Mathematik etwas bewiesen werden könnte, brauchte Bacon der Welt nicht erst zu zeigen. Das, was er forderte, war eine entsprechende Sicherheit für die Wissenschaften. Wie sich diese Sicherheit

1) Die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft. S. 3.

im einzelnen gestalten würde, konnte er bei dem mangelhaften Zustande der damaligen Wissenschaften noch nicht sehen. Aber dies dürfen wir wohl als gemeinsamen Sinn aller Bestimmungen der wissenschaftlichen Gewißheit hinstellen, welche sowohl Bacon als die nachfolgende Praxis der exakten Wissenschaften gegeben haben, daß die bewiesene Thatsache die Kennzeichen der Notwendigkeit und Allgemeinheit an sich trage, und zwar in dem Sinne, daß ihre Wahrheit von solcher Evidenz ist, daß sie jeder normal denkende und wahrnehmende Mensch zuzugeben gezwungen werden kann.

Den Charakter der Notwendigkeit verlangen wir aber — wohl verstanden — nicht in dem philosophischen Sinne, daß man das Warum einer Erscheinung in seiner Notwendigkeit begreife. Die Wissenschaften, als positive, bewegen sich auf Gebieten, welche ihnen vorweg gegeben sind, beschäftigen sich mit Gegenständen, die sie nicht erst erzeugt haben, sondern die für sie zufällig vorhanden sind, welche es gilt empirisch aufzufassen, bei denen es aber nur im beschränkten Maße gelingen kann, sie in ihrer inneren Notwendigkeit zu begreifen. Daß vermöge des Gravitationsgesetzes die Bewegung eines Himmelskörpers unter den gegebenen Verhältnissen seiner Größe und Entfernung von der Sonne eine ganz bestimmte sei, ist eine Notwendigkeit. Aber jene Verhältnisse selbst sind zufällig gegebene, von der empirischen Beobachtung dem Forscher überliefert und von ihm als solche hingenommen. Daß aber diese Beobachtung so ist, wie er sie weiter mitteilt und lehrt, das darf nicht subjektiv begründet, vermutet oder wahrscheinlich gemacht werden, sondern muß als allgemein, für jeden anderen Forscher gleichfalls giltig erwiesen werden können. Jedes wissenschaftliche Ergebnis muß sich also einführen können mit einem „es steht allgemein fest.“ Und zwar ist dabei zu ergänzen: es steht nicht etwa bloß fest, weil es noch niemand bezweifelt hat, wie etwa die Ansicht von dem Umlauf um die Erde vor Kopernikus feststand, — sondern es steht allgemein fest, weil es allgemein giltig bewiesen ist, so daß die Annahme der Möglichkeit des Gegenteils für den logisch denkenden Menschen absolut ausgeschlossen ist.

§ 24. Wir werden uns das Eigentümliche der modernen Wissenschaft in Bezug auf die Gewißheit, die sie verlangt, am besten veranschaulichen an einem Begriff, der sich als eins der wichtigsten Werkzeuge für das wissenschaftliche Verfahren bewiesen hat, das ist der Begriff der Hypothese. Wenn auf einem Gebiete der Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Ergebnis des Beweises und der Hypothese, als einer erst noch zu beweisenden und zu weiteren Forschungen anregenden Annahme hervortritt, so ist damit das Signal gegeben für die Entwickelung der Forschungen auf dem betreffenden Gebiete zur wirklichen Wissenschaft.

Wir bleiben vorläufig auf dem Gebiete der Naturkunde. Wir bemerkten schon, daß ihre wissenschaftliche Entwickelung beginnt mit dem Aufstellen der Hypothese des Kopernikus. Dieselbe war zunächst eine bloße Annahme über die Ursachen gewisser Lichterscheinungen, nämlich des Wechsels von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der verschiedenen Stellung des Sternenhimmels zu unserer Erde u. s. w. Nun ist nicht etwa jede Annahme zur Erklärung einer Erscheinung eine wissenschaftliche Hypothese, z. B. die Annahme der Chinesen, daß die Sonnenfinsternisse durch einen Drachen entstünden, der die Sonne verschlingen wolle, oder die Lehre der Alten von den Säulen, auf denen die Erde ruhe, oder die Erklärung der nordischen Mythologie für die scheinbare Wölbung des Himmels daraus, daß derselbe aus dem Schädel des alten Ymir gemacht sei. Dergleichen unwissenschaftliche Annahmen ziehen sich durch das ganze Leben der Menschheit noch bis in die Gegenwart hindurch, wo sie in der nichtwissenschaftlichen Welt die größten und kleinsten Dinge beherrschen. Sie werden entweder nach dem täuschenden Augenschein oder durch die freischaffende Phantasie oder durch die Verstümmelung alter Traditionen (mythologisierend) gebildet. Die wissenschaftliche Hypothese erbaut sich auf gesicherten Resultaten einer vorangegangenen Forschung, setzt eine wissenschaftlich gegründete Kenntnis der zu erklärenden Thatsache und aller einschlagenden Verhältnisse, sowie ein geordnetes Nachdenken über das an der Erkenntnis noch Fehlende voraus. Eine solche wissenschaftliche Hypothese war die

Ansicht über den Umlauf der Sonne, welche nach Ptolemäus benannt wird, denn mit dieser Annahme stimmten alle damals bekannten astronomischen Verhältnisse überein, man konnte die Umlaufszeiten, die Finsternisse u. s. w. ganz genau berechnen, trotzdem man die Sonne für einen die Erde umkreisenden Planeten hielt. Es fehlte dem ptolemäischen System nur das eine, nämlich das Bewußtsein, daß es eine unbewiesene Hypothese sei. Nun entstand dem Kopernikus infolge seiner Beobachtungen der Zweifel an der Richtigkeit der bisherigen Annahme. Und als er eine andere hypothetisch jener gegenüberstellte, fand er, daß mit der seinigen nicht nur alle astronomischen Verhältnisse nicht weniger stimmten, sondern auch zum Teil ein noch besseres, geordneteres Bild des Himmelsganzen sich herausstellte. Die Vereinfachung der Bewegung der Himmelskörper, die Vermeidung der in dem ptolemäischen Systeme angenommenen Epicyklen für die Planetenbahnen u. s. w. sprachen für seine Annahme. Und aus diesem Grunde fiel ihm sehr bald die ganze wissenschaftliche Welt zu, obgleich es noch zwei Jahrhunderte dauerte, ehe Beobachtungen gemacht wurden, welche sich aus dem geocentrischen System des Ptolemäus nicht mehr erklären ließen, — die Finsternisse der Jupitertrabanten, die Aberration des Lichts ꝛc. Ein unumstößlicher direkter Beweis für den Heliocentrismus ist freilich auch damit noch nicht gegeben. Allein er ist wenigstens aus dem Zweikampf mit dem ptolemäischen System als Sieger hervorgegangen.

Ähnlich steht es mit der Hypothese über die Fortpflanzung des Lichtes. Nach Newton nahm man früher eine Ausströmung gewisser Teilchen aus den Lichtkörpern an (die Emanationshypothese). Allein die Beobachtung führte zur Wahrnehmung von Erscheinungen, welche durch jene Theorie völlig unerklärt blieben, die sog. Interferenz des Lichts. Dieselben erklären sich leicht aus einer anderen Annahme, daß nämlich ein durch das ganze Weltgebäude ausgebreitetes elastisches Medium, der sog. Äther, existiere, dessen Wellenbewegungen das Licht hervorbringen (die Undulationshypothese). Obwohl diese Theorie so vorzüglich geeignet ist zur Erklärung der Lichterscheinungen, daß ein Physiker (Hamilton) gewisse Erscheinungen in der Brechung des Lichtstrahles aus dieser

Hypotheſe heraus theoretiſch vorausſagte, ehe die nachfolgende Beobachtung ſie wirklich fand, ſo kann doch von einem unumſtößlichen Beweiſe nicht die Rede ſein, ſo lange noch Erſcheinungen zurückbleiben, welche vorläufig aus der Undulation nicht zu erklären ſind, vor allem ſo lange der angenommene Äther nicht wirklich nachgewieſen iſt.[1])

Ein anderes Beiſpiel, wo die vorgreifende Hypotheſe durch die nachfolgende Beobachtung zur unwiderleglichen Entdeckung führte, bietet die Auffindung des Neptun durch Le Verrier. Durch Newtons Geſetz der Anziehung wurden alle bisher bekannten Bewegungen der Himmelskörper erklärt. Nun gab es in der Uranusbahn Störungen, d. h. Abweichungen von der Linie, die er nach dem Gravitationsgeſetz beſchreiben müßte. Noch Beſſel ſetzte auseinander, dieſe Störungen ließen vermuten, daß das genannte Geſetz noch einer Ergänzung bedürfe, da es nicht alle Erſcheinungen erkläre. Statt deſſen ſuchten andere die Urſache der Störungen nicht in einem noch unbekannten Geſetz, ſondern in einem noch unbekannten Körper. Le Verrier nahm als ſolchen einen weiter entfernten Planeten an, berechnete aus den Störungen, welche er — auf Grund des Anziehungsgeſetzes — auf die Uranusbahn üben müßte, falls er exiſtierte, den Ort aus, wo er am Himmel ſtehen müßte. Auf Grund dieſer Berechnungen richtete Gall das Fernrohr nach der bezeichneten Stelle und fand dort wirklich einen noch unbekannten Planeten. Der beweiſende Schluß iſt hier folgender: Es ſind Störungen vorhanden, welche eine ſtörende Kraft vorausſetzen. Das Anziehungsgeſetz erfordert für das Maß der vorhandenen Störungen eine aus einer feſtgeſetzten Entfernung wirkende Kraft. Genau in dieſer Entfernung ergiebt die empiriſche Beobachtung eine in dieſer Stärke wirkende Kraft in der Geſtalt eines Planeten. Folglich iſt dieſer Planet und nicht irgend eine noch andere unbekannte Urſache der Grund der Störungen. Hier haben wir eine lückenlos ſchließende, zwingende Schlußkette, in der für eine andere Möglichkeit an keinem Punkte Raum bleibt. Und aus

1) Vgl. Apelt, die Theorie der Induktion ꝛc. S. 111 ff.

dem Schluß selbst folgt nun unmittelbar weiter ein neuer Beweis für das Newton'sche Gesetz der Gravitation.

Den Weg, den die Forschung auf Grund einer Hypothese zu dem gesicherten Beweis hin verfolgt, nennt man die Induktion, eine planmäßige Aneinanderreihung von beobachteten Thatsachen, welche die erforderlichen Elemente liefern für den zu machenden Schluß auf ein zu Grunde liegendes Gesetz. Das erste, mustergiltige Beispiel einer solchen Induktion bietet die Entdeckung der Bahn des Mars durch Keppler.[1]) Nachdem er mit unendlichen Schwierigkeiten zunächst die verschiedenen Standörter des Planeten festgestellt hatte, kam es darauf an, die Figur zu finden, welche sich aus diesen Standörtern als seine Bahn ergiebt. Nachdem er vorerst zwei andere mathematische Figuren (den exzentrischen Kreis und die von ihm benannte Ooide) hypothetisch dafür angenommen, kam er durch die Vergleichung der für diese Figuren erforderlichen Radien und Winkel mit den von ihm empirisch gefundenen der Standörter des Mars, schließlich auf die zwischen jenen beiden Figuren liegende Ellipse. In der Übereinstimmung der Gleichungen, in welchen sich die von ihm empirisch gefundenen Örter des Mars ausdrücken lassen, mit den Gleichungen der Ellipse liegt der zwingende Beweis für die elliptische Form der Marsbahn. — Ein anderes Beispiel liefert Herschels Berechnung der Bahnen der Doppelsterne. Und zwar ist hier ganz besonders einleuchtend, wie die mathematische Konstruktion die Resultate der empirischen Beobachtung nicht nur beweist, sondern sogar korrigiert. Nachdem nämlich durch eine Reihe von Beobachtungen eine Partie von Punkten (als Standörter) bestimmt war, deren Aufzeichnung eine irreguläre mathematische Form zeigte, wurde eine Kurve gezogen, die, wenn nicht durch alle gegebenen Punkte, doch so nahe wie möglich zwischen allen gegebenen hinlief. Diese Kurve stellte das Gesetz der Veränderung der Stellung jener Sterne in der That genauer dar, als es die vorangehende empirische Berechnung vermocht hatte. (Bekanntlich sind die Entfernungsberechnungen der Fixsterne bei

1) Apelt a. a. O. S. 142.

der unverhältnismäßig kleinen Basis des Winkels, welche unsere Erde für die Beobachtung darbietet, immer nur annähernd richtige.)

Wir können aus den bisherigen Beispielen einen Unterschied entnehmen zwischen vollständigen und unvollständigen Induktionen. Es ist ein unter den Gegnern einer gewissen philosophisch aggressiven Naturwissenschaft weitverbreitetes Vorurteil, als ob alle Induktion unvollständig sei und die gesamte Naturwissenschaft darum nur auf Wahrscheinlichkeit, nicht auf Gewißheit Anspruch erheben könne. Allein wenn auch das Wesen der Induktion darin besteht, daß sie von einzelnen Fällen auf ein gemeinsames Gesetz schließt, und es richtig ist, daß nicht alle Fälle der Beobachtung wirklich vorliegen, so lassen sich doch auch aus einer unvollkommenen Zahl von Fällen zuweilen Schlüsse machen, welche allgemeine Geltung haben, wenn sich nämlich schon aus den beobachteten Fällen in logischer Weise Gesetze ableiten lassen, oder wenn sie auf mathematische Konstruktionen führen. Von der letzteren Art haben wir Beispiele beigebracht. Nehmen wir noch ein Beispiel einer vollständigen Induktion vermittelst einer Hypothese, wo die Geometrie nicht aushelfen konnte. Noch Galilei wußte nicht, warum in der Röhre das Wasser dem hochgezogenen Stöpsel folgend, niemals über 32 Fuß stieg. Toricelli sann über den Grund dieser Erscheinung nach und kam auf den Gedanken, daß wohl auf der Oberfläche des Wassers, dem das Röhrenwasser entsteigt, ein Druck liege, der durch die Schwere der Wassersäule von 32 Fuß im Gleichgewicht erhalten werde. Er nahm an, daß dieser Druck von der Luft herrühre. Dies war seine Hypothese. Als er aber nun durch den Versuch mit dem Quecksilber einen Druck der Luft nachwies, welcher genau demjenigen entsprach, den sie nach seiner Hypothese ausüben mußte, so war für die Schwere der Luft der zwingende Beweis erbracht. Unzählige andere Induktionsbeweise aber bleiben übrig, bei welchen aus den vielen beigebrachten Fällen sich zwar mit großer Wahrscheinlichkeit auf das zu Grunde liegende Gesetz schließen läßt, keineswegs aber mit absoluter Gewißheit, welche die Möglichkeit des Gegenteils ausschließt.

Wir glauben an den gegebenen Beispielen gezeigt zu haben, welche Bedeutung die Hypothese für die moderne Wissenschaft erlangt hat. Sie scheint zunächst eine Anticipation zu sein, wie Bacon sagt. Allein es scheint nur so. Denn thatsächlich hat sie ein Bewußtsein dieser Anticipation und ist darum nicht nur nicht gefährlich, sondern sie wird zum wirkungsvollsten Mittel, um das Bereich des wirklich Gewußten zu vergrößern. Freilich wird manche Hypothese aufgestellt, die sich durch die nachfolgende Forschung als unhaltbar erweist. Aber die Anregung, die auch ihre Aufstellung giebt, geht der Wissenschaft nicht verloren. „Der Mut zu irren", sagt Sohm,[1]) „ist die allein treibende Kraft aller wissenschaftlichen Forschung."[2]) Dieser Mut gehört dazu, um mit Hypothesen in die dunkle Region, welche das wirkliche Wissen umgiebt, einzudringen. Gelingt es ein Stück aufzuhellen oder nicht, immer trägt die Hypothese in dieser ihrer Wirksamkeit zur Belebung des Bewußtseins bei von dem Unterschiede zwischen dem wissenschaftlichen Stoff, für den wir Gewißheit oder nur erst Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen haben.

Wir werden im folgenden Kapitel noch einmal Gelegenheit haben, auf das Wesen der Hypothese zurückzukommen und uns dabei mit der Frage nach der freien geistigen Arbeit beschäftigen, der die Hypothesen ihren Ursprung verdanken. Sie sind ein Erzeugnis der frei schaffenden Phantasie, oft der ganz zufälligen Kombination, wie Newton durch den fallenden Apfel auf das Gravitationsgesetz, Bradley durch die von der Richtung des segelnden Bootes und der des Windes zusammengesetzten Richtung des wehenden Wimpels auf die Erklärung der Aberration des Lichtes, Galilei unter dem Schwanken eines Kirchenkronleuchters auf das Gesetz der Pendelschwingungen geriet. Wir

---

1) R. Sohm, die deutsche Rechtswissenschaft. Allgem. kons. Monatsschrift. 1884. S. 229.

2) Vgl. auch Teichmüller: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 3. Heft. (Gotha, 1879). Vorrede: „Von Problemen lebt die Wissenschaft wie Heraklits Sonne von den Dünsten, die sie verzehrt und auflöst. Jeder verdient daher Dank, der neue Probleme, selbst ohne Lösung, aufzustellen weiß."

müssen solche Zufälligkeiten in der Geschichte der Wissenschaft dulden. Wir müssen der Phantasie den kühnsten Flug gestatten, damit sie aus Analogien und zufälligen Anklängen den Ausgangspunkt für Versuche herausfinde, welche vielleicht zur Entdeckung der wichtigsten Gesetze führen. Allein den Zweck der Hypothese, dem sie so sehr dient, daß sie ohne die Aussicht ihn zu erreichen wertlos, ja schädlich wird, dürfen wir nie außer Acht lassen: sie soll dazu dienen, Wege zu bahnen, auf denen die Beobachtung zu weiteren gesicherten Resultaten und zu tieferem Verständnis der Natur gelangt. Erfüllt sie diesen Dienst nicht, so wird sie bald an Wert verlieren. Wenn keiner der zu ihrer Bewährung angestellten Versuche gelingt, so läßt die Wissenschaft sie wieder fallen, darf sie wenigstens bei weiteren wissenschaftlichen Erklärungen nicht mit heranziehen. So ist es z. B. der Hypothese der Urzeugung ergangen. Nachdem man durch die verschiedensten Versuche bewiesen zu haben glaubte, daß sich in freier Weise neues organisches Leben erzeuge, und zwar in Wasser, das bis zu 170 Grad erhitzt war, wurde immer wieder nachgewiesen (zuletzt durch Pasteur), daß auch in dem also erhitzten Wasser doch noch schon vorhandene Keime am Leben geblieben waren. — Solche Hypothese wird von der Wissenschaft als vorläufig unbrauchbar zurückgestellt. Andere, die sich durch den Versuch erproben und der Wissenschaft dienstbar erweisen, verlieren zwar, so lange sie nicht endgiltig bewiesen sind, ihren hypothetischen Charakter nicht, werden aber zum öffentlichen Gebrauch recipiert in ähnlicher Weise wie ein Wechsel, der an sich auch keinen Wert hat. Das Hypothetische besteht aber darin, daß die Annahme, so wahrscheinlich sie ist, weder von allgemeinem noch von notwendigem Charakter ist.[1])

Das Wichtigste bei dem Umgehen mit Hypothesen freilich, falls sie nicht ganz unfruchtbar bleiben sollen, wird dies sein, daß man das Eigentümliche des Gebietes berücksichtigt, auf welchem

1) Über die Hypothesen habe ich mich bereits ausführlich in meiner „Naturwissenschaft und Philosophie" ausgelassen (Heilbronn, 1883), S. 12, worauf ich hier verweise.

es Erscheinungen zu erklären giebt, um nicht die Erklärungsgründe nach ganz falschen Seiten hin zu suchen. So war es eine Verkennung der Bedeutung des Newton'schen Gravitationsgesetzes in seiner notwendigen Allgemeinheit, welche Bessel — wie oben erwähnt ist — auf ganz falsche Fährte leitete bei der Erklärung der Störungen der Uranusbahn. So ist es wiederum ein Verkennen der Verschiedenheit zwischen dem Gebiete der Astronomie und dem der organischen Bildungsgesetze, wenn man mit derselben Sicherheit, die uns die mathematisch notwendigen Verhältnisse jener gewähren, auch aus diesen Folgerungen machen will und über die Geschichte der Entwickelung der organischen Wesen Hypothesen aufstellt, welche eine entsprechende absolute Geltung für die uns bisher bekannten Erfahrungssätze voraussetzen wie sie etwa den Keppler'schen Gesetzen eignet.[1])

§ 25. Aus dem Bisherigen leuchtet ein, daß es gerade die richtige Handhabung der Hypothese in ihrer scharfen Unterscheidung von dem wissenschaftlichen Ergebnis ist, welche den eigentlichen Fortschritt der Wissenschaft sowohl signalisiert als auch ermöglicht. Wir werfen nun noch einen Blick auf die neuste Gegenwart, in der die exakten Naturwissenschaften das Glück einer vollkommenen Anerkennung genießen, die sie auch dem Zweifelnden durch die Fülle eines ausgedehnten Besitzstandes abzuzwingen im stande sind. Wie hat sich das Bewußtsein über die Methode und über die zu erlangende Gewißheit ihrer Ergebnisse in der Gegenwart gestaltet?

Es darf von vornherein vermutet werden, daß der Gegensatz zwischen empirischer und spekulativer Behandlung der Wissenschaft auch über die Art der wissenschaftlichen Gewißheit Meinungsverschiedenheiten hervorbringen werde. Denn was kann die Spekulation bei ihren Unternehmungen auf dem Gebiete der Naturbetrachtung anders leiten als das Streben, zu einer höheren Gewißheit über den Zusammenhang der Dinge zu ge-

1) du Bois-Reymond: Darwin versus Galiani. Berlin, 1876. S. 12 ff.

langen? — Und in der That ist gerade die neuste bemerkenswerte Erscheinung auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet ein heftiger Streit über die höhere Art von Gewißheit, welche aus der philosophisch-spekulativen Behandlung entspringe. Versuchen wir es durch die Betrachtung dieses litterarischen Kampfes Einsicht in den Standpunkt zu gewinnen, welchen die moderne Wissenschaft im Allgemeinen zu diesen Fragen einnimmt.

Es ist Professor Häckel in Jena, welcher, im Verfolg der durch Darwin in der Wissenschaft zur Geltung gebrachten Ideen einer zufälligen Entwickelung der scheinbar zweckvollen Daseinsformen, eine Gewißheit für diese Theorie beanspruchte, welche andere Gelehrte, die gleichfalls dem Darwinismus anhingen, ihr nicht zuerkennen konnten. Gegenüber den Warnungen Virchows, du Bois-Reymonds, Bastians u. A. verteidigte Häckel seinen Standpunkt in dem Buche: „Freie Wissenschaft und freie Lehre," — nachdem er denselben in seinem eigenen Münchener Vortrag (1877) vorher im Zusammenhange dargelegt hatte.[1]) Entwickeln wir aus diesen beiden Schriften das Bild, das sich Häckel von der Aufgabe der Wissenschaft und der in ihr zu erlangenden Gewißheit gemacht hat.

Häckel erkennt überhaupt den Begriff einer empirischen Wissenschaft nicht an. „Die empirische Beschreibung der Thatsachen ist nur die Voraussetzung, ihre kausale Erklärung hingegen das philosophische Ziel der Wissenschaft." Er unterscheidet von der Sammlung des empirischen Materials dessen „kritische Sichtung und philosophische Verwertung" (ein sehr charakteristischer Ausdruck!). Er will die naturgeschichtlichen Disziplinen „von der niederen Stufe einer beschreibenden Formenkunde zu dem höheren Range einer erkennenden Formenwissenschaft" erheben. Und diese Erhebung ist in Bezug auf die Morphologie bewirkt durch Darwin, der „durch seine Selektionstheorie der älteren Lamarkschen Deszendenztheorie den festen Boden gab." Und an anderer Stelle

1) Freie Wissenschaft und freie Lehre. Eine Entgegnung auf R. Virchows Münchener Rede über die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staate von E. Häckel. Stuttgart, 1878. — Die heutige Entwickelungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft. Stuttgart, 1877.

heißt es, die vergleichende Anatomie und Phylogenie mache „jene toten Thatsachenmassen durch erklärende Hypothesen erst zur eigentlichen Wissenschaft.“ — Von diesem Standpunkte aus setzt er der exakten und experimentellen Methode die historische und genetische entgegen. Nachdem er Thatsachen aufgezählt, welche er für genügende „Beweise“ der Deszendenztheorie erklärt, fährt er fort: „Wer diesen überwältigenden Thatsachen gegenüber noch heute Beweise für die Deszendenztheorie fordert, der beweist damit selbst nur seinen Mangel an Kenntnissen oder an Einsicht. Vollends verkehrt aber ist es, wenn man dafür exakte oder gar experimentelle Beweise verlangt. Diese oft gehörte Forderung entspringt dem weitverbreiteten Irrtum, daß alle Naturwissenschaft exakt sein müsse; man stellt ja auch häufig alle anderen Wissenschaften unter dem Namen der Geisteswissenschaften der ersteren gegenüber. Nun ist aber in Wahrheit der kleinere Teil der Naturwissenschaften exakt, nämlich nur jener, der durch Mathematik zu begründen ist; vor allem also die Astronomie und überhaupt die höhere Mechanik, sodann der größte Teil der übrigen Physik und der Chemie, auch ein guter Teil der Physiologie, aber nur ein sehr kleiner Teil der Morphologie. In diesem letzteren biologischen Gebiete sind die Erscheinungen viel zu verwickelt und zu variabel, als daß wir überhaupt die mathematische Methode anwenden könnten. Wenn auch die Forderung einer möglichst exakten, womöglich mathematischen Begründung für alle Wissenschaften im Prinzip bestehen bleibt, so ist sie doch für den weitaus größten Teil der biologischen Wissensfächer unmöglich durchzuführen. Hier tritt vielmehr an die Stelle der exakten, mathematisch-physikalischen die historische, die geschichtlich-philosophische Methode.“

Es muß etwas niederschlagend sein, eine Forderung im Prinzip für alle Wissenschaften festzuhalten, von der man doch weiß, daß sie bei der Disziplin, die man selbst vertritt, wie Häckel die Morphologie, unmöglich durchzuführen ist. Erkennt er aber trotzdem jene Forderung einer „womöglich mathematischen Begründung“ für alle Wissenschaften im Prinzip an, — also im Prinzip auch für die Morphologie, — so war es nicht sehr

freundlich von Herrn Häckel, diejenigen, welche mit ihm diese Forderung festhalten, und darum noch etwas mehr „Beweise“ für die Deszendenztheorie verlangen als er sie bietet, für so sehr dumm zu erklären. Doch das sind persönliche Liebenswürdigkeiten, auf die wir hier nicht näher eingehen, nachdem die Empfänger derselben (du Bois-Reymond, Bastian u. A.) darüber bereits öffentlich quittiert haben. Interessant war uns dieser Hinweis, weil er zu einiger Vorsicht mahnt in Bezug auf den inneren Zusammenhang des Häckel'schen Denkens. Wir kehren aber zur sachlichen Darlegung seiner wissenschaftlichen Anforderungen zurück. Er verlangt also für einen Teil der Naturwissenschaften die exakte Methode, die mit den Hilfsmitteln der Mathematik eine Thatsache zur apodiktischen Gewißheit bringt. Für andere Teile verzichtet er auf eine solche und nimmt statt ihrer eine philosophische Gewißheit für sie in Anspruch.

Es fragt sich nun, wie er sich diese geschichtlich-philosophische Methode denkt und wie er durch sie zu gesicherten Resultaten kommt? Seine Antwort lautet: auf dem Wege der Induktion. „Die allgemeine Abstammungstheorie beansprucht volle und bleibende Geltung, weil sie durch alle allgemeinen biologischen Erscheinungsreihen und durch deren inneren ursächlichen Zusammenhang induktiv begründet wird. Jede besondere Abstammungshypothese hingegen ist in ihrer speziellen Geltung durch den jeweiligen Zustand unserer biologischen Erkenntnis bedingt, und durch die Ausdehnung der objektiven empirischen Grundlagen, auf welche wir durch subjektive Schlüsse diese Hypothese deduktiv gründen.“ Wenn er nun auch die besondere Abstammungshypothese des Menschen vom Affen „als eine der sichersten phylogenetischen Hypothesen“ ansieht, so hebt er doch ausdrücklich hervor, „daß die relative Sicherheit dieser, wie jeder anderen stammesgeschichtlichen Hypothese nicht zu vergleichen ist mit der absoluten Sicherheit der allgemeinen Deszendenztheorie“, und ebenso spricht er von der „absoluten Sicherheit des generellen Transformismus.“

Wir verzichten auf den Versuch, die Ausdrucksweise Häckels mit dem sonst üblichen Sprachgebrauch in Harmonie zu bringen

und entnehmen uns nur die Lehre, daß Häckel durch „Induktion“ die allgemeine Abstammungstheorie zu einer „absoluten Sicherheit“ gebracht zu haben behauptet. Wir dürfen zwar nach seinen früheren Verwahrungen für die Morphologie, daß sie experimentell zu mathematischer Sicherheit nicht führen wolle, diese Sicherheit der Abstammungstheorie nicht für eine mathematische halten. Es ist eine nicht mathematische, aber gleichwohl absolute Sicherheit, zu der ihn die Induktion geführt hat. — Wir erinnern uns daran, daß die Wissenschaft eine vollkommene und eine unvollkommene Induktion unterscheiden lehrt, jene mit apodiktischer Gewißheit, diese nur mit Wahrscheinlichkeit schließend. Häckel beansprucht, für seine Theorie über die einstige Entstehung der Arten einen vollkommenen Induktionsbeweis geliefert zu haben. Sehen wir uns nach dem Charakter seiner „absoluten Sicherheit“ um durch eine Betrachtung der von ihm gegebenen „sicheren Beweise für die Abstammungslehre.“

Ich erinnere kurz daran, daß diese zur Verhandlung stehende Lehre zuerst als die philosophische Idee Lamarks hervortrat (Philosophie zoologique, 1809), welcher ausführte, die ganze Stufenfolge der Organismen sei das Bild der geschichtlichen Entwickelung der höchsten Organismen, welche die sämtlichen Stufen unvollkommener Bildungen selbst durchlaufen hätten. Gegen diese philosophische Idee mußte aber erinnert werden: wenn diese Entwickelung aus dem Unvollkommenen zum Vollkommenen angenommen wird, so ist die zweckvolle Organisation der höheren Wesen und überhaupt aller Wesen nicht zu begreifen. Deshalb stellte Darwin die weitere Hypothese auf: die zweckmäßigen höheren Organismen hätten sich in zufälliger Entwickelung durch Anpassung und durch den Sieg im Kampf ums Dasein herausgebildet.[1]) Um die sicheren Beweise für diese Lamarksche, durch die Darwinsche Hypothese wahrscheinlicher sein sollende Theorie handelt es sich jetzt. Häckel sieht dieselben erstlich in den rudi-

1) Vgl. das Nähere in meiner „Naturwissenschaft und Philosophie.“ S. 8, 36 ꝛc.

mentären Organen, d. h. in gewissen Bildungen in Menschen- und Tierkörpern, welche dem betreffenden Wesen nichts nützen, welche dagegen den auf einer tieferen Stufe stehenden Wesensklassen bestimmte Dienste leisten. Sie sind, so sagt man, bei der Fortentwickelung dieser Klasse als Ruinen stehen geblieben. Unzweifelhaft ein recht einleuchtender Gedanke. Häckel vergleicht diese Art des Schlusses mit dem Verfahren des Historikers, der aus den übrig gebliebenen Gerätschaften 2c. auf den Kulturzustand eines untergegangenen Volkes schließt. Allein bei diesen Schlüssen muß, wenn der Untersatz sicher sein soll, der Obersatz über allen Zweifel erhaben sein. Der Historiker muß den Zweck jener Geräte kennen. Er kann denselben nach Analogien vermuten. Ihn kennen heißt: beweisen können, daß sie keinen anderen Zweck gehabt haben. Weil dies in vielen Fällen sehr schwierig ist, so sind die Schlüsse, wie sie hier aus der Archäologie angeführt werden, oft recht entgegengesetzter Art gewesen. Immerhin aber sind sie möglich. Soll nun aus den rudimentären Organen geschlossen werden, so muß als Obersatz gelten: dieselben haben jetzt keinen Zweck mehr. Allein es fragt sich, ob nicht die Vorsicht gebietet zu sagen: sie haben jetzt keinen ersichtlichen Zweck. Weil das Gegenteil nicht ausgeschlossen ist, darum ist jener Obersatz zu einem absolut sicheren Schluß nicht zu gebrauchen, sondern man muß sich mit der Annehmbarkeit begnügen, die erst dann zur Wahrscheinlichkeit würde, wenn nicht etwa noch größere Unwahrscheinlichkeiten gegen die ganze Theorie sprechen. — Ein zweiter sicherer Beweis ist die „Thatsache der embryonalen Entwickelung." Weil nämlich das einzelne Individuum einer Gattung in seiner Entwickelung verschiedene Phasen durchmacht, so soll daraus folgen, daß einst die ganze Gattung diese selbe Entwickelung genommen habe; also z. B. weil der Mensch als Embryo durch Kiemen atmet, so sei die ganze Gattung Mensch einst in einem Zustande gewesen, wo sie durch Kiemen atmete, also Wassertiere. Hier ist das schließende Verfahren besonders deutlich: der Phantasie des Forschers schwebt eine Analogie vor, ihm erscheint die Anwendung derselben als ein spekulativer, ein philosophischer Gedanke über die Vorzeit, er stellt das tote Material

der Formenkunde unter diese „philosophische Erkenntnis“ und erhebt sie dadurch zur Wissenschaft, für die er absolute Sicherheit in Anspruch nimmt. Die Analogie giebt gewiß oftmals den leitenden Gedanken, um zu allgemeinen Gesetzen zu gelangen, welche sich mit Thatsachen belegen lassen. Wir hörten schon über den Wert der Analogie für die Naturwissenschaft an anderer Stelle Alexander v. Humboldt. Allein es ist doch eine seltsame Auffassung von ihrer Kraft, wenn man die bloße Aufstellung einer Möglichkeit für einen sicheren Beweis hält. Wer den Schluß aus Analogie für einen sicheren Beweis erklärt, der verkennt vollständig die logische Kraft des Schlusses. Denn wenn ich eine Bestimmung eines Gegenstandes auf einen anderen Gegenstand übertragen will, so darf nicht nur ein oder einige Kennzeichen, die an beiden Gegenständen vorhanden sind, zu jener Übertragung berechtigen, sondern es muß nachgewiesen sein, daß es andere als die analogen Kennzeichen nicht giebt. Nun steht es aber mit der Ontogenese im Verhältnis zur Phylogenese so, daß die erstere bei großen Klassen von Tieren ganz unmöglich für die letztere typisch sein kann, weil das Individuum Stufen der Entwickelung durchläuft, welche zu einer selbständigen Existenz und zur Fortpflanzung als solche unfähig sind. Denken wir uns nur einmal aus, wie die Klasse der Vögel vor Jahrtausenden ganze Epochen lang in Eiform existiert haben möchte. Häckel geht über dergleichen mit der Bemerkung hinweg, daß allerdings in vielen Fällen bei der Ontogenese „Fälschungen“ vorkämen! Während also die Beobachtung der Thatsachen zeigt, daß Phylogenese und Ontogenese nicht stimmen, wird ihre Übereinstimmung — entgegen den Thatsachen — durch eine nichtssagende Redewendung als wissenschaftlich erwiesen festgestellt.

Einen dritten „sicheren Beweis“ für die Abstammungslehre sieht Häckel in den „Thatsachen der Versteinerungslehre und der geographischen Verbreitung der Organismen.“ Wir brauchen auf das Material dieser Thatsache nicht einzugehen. Es genügt zu sagen, daß wir unter den in der Erdrinde aufbewahrten Tierresten eigentümliche Gesetze herrschend finden in Bezug auf die Fundstellen. Die Annahme einer allmählichen Entwickelung der

unvollkommneren zu den vollkommneren Bildungen würde, wenn sie erwiesen wäre, viele Verhältnisse, welche da in Frage kommen, erklären. Ohne auf die Grenze dieser Erklärung, also auf das Inhaltliche der ganzen Frage einzugehen, ziehen wir nur folgendes aus der formalen Behandlung durch Häckel ab: Eine Thatsache bedarf einer Erklärung, wir fragen nach dem Grunde der Erscheinung. Es wird durch die Phantasie eines Forschers eine Annahme ausgesprochen über die möglichen Vorgänge in der Vorzeit, unter deren Einfluß sich die Erscheinungen in der Geologie wirklich so gebildet haben können, wie sie heute vorliegen. Weil diese Annahme eine Erklärung bietet, nehme ich sie an. Häckel sagt: ich nehme sie mit absoluter Sicherheit an; es ist eine philosophische Einsicht in die geognostischen Erscheinungen, ihre Kunde wird dadurch zur Wissenschaft erhoben. Allein ist eine absolute Sicherheit da in Anspruch zu nehmen, wo der Beweis noch gar nicht geliefert ist, daß gerade diese Annahme die richtige Erklärung bildet? Die genügende Erklärung von Erscheinungen durch eine frei aufgestellte Annahme spricht zwar sehr für die Wahrscheinlichkeit derselben. Nimmermehr aber kann das Vorhandensein der zu erklärenden Erscheinungen ein Beweis für jene Annahme genannt werden. Nach Häckels Verfahren würde man vor Kopernikus von dem Ptolemäischen System haben sagen können: es steht mit absoluter Sicherheit fest, daß sich die Sonne um die Erde bewegt u. s. w. Denn diese Annahme erklärte alle bekannten astronomischen Thatsachen. Wir wollen gar nicht einmal fragen, ob der Darwinismus für die Paläontologie das leistet, was das Ptolemäische System an Erklärung für die mathematische Geographie leistete, — wir fragen nur: war mit der bloßen Annahme und ihrer Leistungsfähigkeit zur Erklärung einer Summe von bekannten Thatsachen die Annahme selbst bewiesen? — und hatte die wissenschaftliche Welt vor Kopernikus ein Recht „absolute Sicherheit" für ihre Theorie in Anspruch zu nehmen?

Endlich weist Häckel als auf einen sicheren Beweis für die Abstammungslehre auf „die Thatsachen der vergleichenden Morphologie und Physiologie" hin. Fassen wir dies kurz zusammen, so sind die beobachteten Veränderungen des Tier- und Pflanzen-

organismus gemeint, welche innerhalb einer Art durch künstliche Züchtung hervorgebracht sind. Aus diesen Beobachtungen wird mit „absoluter Sicherheit" geschlossen, daß vor Zeiten sich nicht nur alle höheren Arten aus den niedrigen durch natürliche Zuchtwahl und Anpassung im Kampf ums Dasein entwickelt hätten, sondern auch daß alle Erscheinungen (denn dies ist ein integrierender Teil der Häckel'schen Entwickelungslehre, was er ja in seinem Münchener Vortrag besonders ausführt) des physischen, geistigen und sittlichen Lebens, die Eigenschaften des Lichts, der Elektrizität, die logischen Begriffe, die moralischen Gesetze, auf diese Weise entstanden seien. Kann aus den beobachteten künstlichen Veränderungen der natürliche Übergang auch nur einer Art in die andere bewiesen werden? Und würde, wenn ein solcher Übergang nachgewiesen wäre, was andere Forscher bestreiten, damit der Artbegriff als solcher aufgegeben werden müssen zu Gunsten der Abstammungslehre? würde es nicht vielleicht schon genügend sein, wenn wir uns zu einer Erweiterung des Artbegriffes entschlössen?[1]) Kurzum die absolute Sicherheit für die Abstammungslehre aus den beobachteten Formveränderungen her ruht allein in der philosophischen Idee der mechanischen Entwickelung des Alls, in welche diese Annahme von möglichen früheren Vorgängen hineinpaßt und ist also nur für den absolut sicher, dem jene philosophische Idee die Voraussetzung seines Forschens und Denkens ist.

§ 26. Wir haben uns bei diesen Häckelschen sicheren Beweisen für manchen vielleicht schon zu lange aufgehalten; und man findet vielleicht, daß diese Ausführlichkeit, mit der die Beweisführung eines einzelnen Gelehrten behandelt ist, nicht angebracht sei in einer so allgemein angelegten Arbeit. Allein uns scheint doch das Auftreten Häckels eine sehr wichtige Erscheinung zu sein auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Methodenlehre. Und es scheint durchaus der Mühe wert, da wo es sich um die empirische Entwickelung des Begriffs der wissenschaftlichen Gewißheit handelt, ausführlich einzugehen auf die Behauptung einer

1) Naturw. u. Philosophie. S. 36 ꝛc.

absoluten Sicherheit in der Naturwissenschaft, welche weder eine experimentelle noch eine mathematische genannt werden will, sondern eine philosophische, und doch wiederum über die Gesetze des logischen Schlusses erhaben ist. Wenn die Gegenwart sich dafür entschiede, die Häckel'sche Gewißheit als eine „absolute Sicherheit" gelten zu lassen, so würden damit jedenfalls ganz neue Bahnen eingeschlagen werden, denn es würde die Naturwissenschaft, welche seit Bacon auf die Methode des strengen Beweises gegründet ist, von diesen Fesseln befreit werden. Und auch die Philosophie würde eine eigentümliche Anregung erhalten durch die Einführung des Begriffs einer wissenschaftlichen Wahrheit, die weder a priori angenommen, noch durch zureichende Gründe gestützt wird. So lohnt sich also ein Eingehen auf diese Häckelschen Ideen reichlich. Und das um so mehr für denjenigen, der sich mit dem Begriff der wissenschaftlichen Behandlung in Bezug auf die Religion beschäftigt. Denn es ist doch gewiß nicht zufällig, wenn von solcher modernen Wissenschaftlichkeit aus der Theologie das Recht auf ihre Zugehörigkeit zu den Fakultätswissenschaften abgesprochen worden ist.

Charakteristisch ist nun, daß das Streben nach einer höheren, philosophischen Gewißheit auch bei Häckel — wie überall in der Spekulation, dahin ausschlägt, daß die vermeintliche niedere Gewißheit selbst erschüttert wird. Nicht nur, daß Häckel Wert darauf legt, das Hypothetische, mit dem wir in fast allen Wissenschaften in ausgedehntem Maße zu rechnen haben, hervorzuheben. Sondern er leugnet geradezu den objektiven Charakter der Wissenschaft. „Wo ist denn überhaupt eine Grenze zwischen objektivem und subjektivem Wissen zu finden? Giebt es überhaupt eine objektive Wissenschaft? Diese Frage wird von Virchow (in seinem Münchener Vortrag, S. 8, gegen den Häckel sein Buch richtet, und auf welchen wir weiter unten zurückkommen) bejaht, indem er hinzufügt: ‚Wir dürfen nicht vergessen, daß es eine Grenze zwischen dem spekulativen Gebiete der Naturwissenschaft und dem thatsächlich errungenen und vollkommen festgestellten Gebiete giebt.' Nach meiner Überzeugung giebt es eine solche Grenze nicht; vielmehr ist alles menschliche Wissen als solches subjektiv.

Eine objektive Wissenschaft, die bloß aus Thatsachen besteht, ohne subjektive Theorien, ist überhaupt nicht denkbar." — Und ganz entsprechend sucht er in vielen einzelnen Fällen die Grenze des objektiv Feststehenden zu verwischen. So streicht er z. B. gänzlich den Begriff der Art, weil es keine absoluten Kennzeichen ihrer Unterscheidung gäbe. „Daß der morphologische Begriff der Spezies kein absoluter sondern nur ein relativer Begriff ist, daß er keinen andern absoluten Wert hat als die ähnlichen Systemskategorien der Spielart, Rasse, Gattung, Familie, Klasse, das giebt heutzutage jeder Systematiker zu, der ehrlich und unbefangen die Praxis der systematischen Speziesunterscheidung beurteilt. Die Willkür auf diesem Gebiet kennt — der Natur der Sache nach (!) — keine Grenzen, und es giebt nicht zwei Systematiker, die in allen Fällen darüber einig wären, welche Formen als ‚gute Arten' zu unterscheiden seien, welche nicht. Der Begriff der Art oder Spezies hat in jedem kleineren und größeren Gebiete der systematischen Zoologie und Botanik eine verschiedene Geltung. Eben so wenig aber hat der Speziesbegriff auch irgend einen bestimmten physiologischen Wert." Besonders „wertvoll" ist ihm in dieser Beziehung die Klasse der Schwämme oder Spongien. „Denn hier schwankt die flüssige Form in einer beispiellosen Unbestimmtheit und Veränderlichkeit hin und her, welche jede Speziesunterscheidung geradezu illusorisch machen." [1])

Hermann v. Nathusius sagt in seinen Vorstudien zur Geschichte und Zucht der Haustiere: „Wir werden vielleicht gezwungen, die Grenzen des Artbegriffs zu erweitern, aber keine reale Anschauung nötigt oder erlaubt uns, den Artbegriff überhaupt aufzugeben." Und bei demselben heißt es: „Wir stehen

1) Freie Wissenschaft 2c. S. 18. Er verweist dabei auf sein Werk über die Kalkschwämme, worin er nachgewiesen habe, daß man hier je nach Belieben 3 oder 21 oder 111 oder 289 oder 591 Species unterscheiden könne, und daß sich außerdem sämtliche „ohne Zwang" von einer einzigen Stammform ableiten lassen. Ich mache darauf aufmerksam, ohne im Geringsten urteilen zu können über die Sache selbst, daß doch damit über das Wesen der Art oder der Species gar nichts gesagt ist, wenn man ihre Grenze verschieden bestimmen kann.

alle noch immer vor dem alten Schleier, der bekanntlich durch die Risse, welche man hier und da oft mit nicht feiner Hand gemacht zu haben sich einbildet, nicht durchsichtiger geworden ist.“ [1]) — Häckel vereinfacht die Sache, indem er nicht nur den Schleier leugnet, sondern auch behauptet, hinter dem vermeintlichen Schleier sei gar nichts verborgen. Anstatt sich der langweiligen nüchternen Forschung anzuschließen, welche langsam Stein an Stein fügt um infolge der durch die aufgestellte Entwickelungstheorie gegebenen Anregung, endlich zu klareren und gesicherteren Anschauungen über das Wesen der Art zu gelangen, verzichtet er lieber auf bestimmte Definitionen, um sich desto freier auf dem Gebiete der Spekulation ergehen zu können. Mit Recht nennt dies Bastian „eine Folge geistiger Trägheit, welche gegenüber der ungeheuren Masse der zur Lösung vorliegenden Probleme eigenwillig die Augen verschließt.“ [2]) Und ich wiederhole an dieser Stelle die schon anderwärts [3]) wiedergegebene Befürchtung, die mir von sachkundiger Seite ausgesprochen ist, daß sich unter der jüngeren Generation unserer Naturforscher ein bedenklicher Skeptizismus kundgebe, eine gewisse Gleichgültigkeit gegen scharfe Unterscheidung, ein Verzweifeln an der Definition, das im letzten Grunde auf einem Verzweifeln an wirklicher Wahrheit ruht. Weil bei gewissen Wesen die Frage: ob Tier, ob Pflanze? schwierig zu entscheiden ist, — weil man in gewissen Augenblicken nicht weiß, ob ein Mensch nun eigentlich tot oder noch lebendig ist, — darum soll der Unterschied zwischen Tier und Pflanze, Leben und Tod, Organischem und Unorganischem u. s. w. nur ein relativer, gradueller sein. Und in derselben verwirrenden Weise werden die Bezeichnungen für psychische Zustände auf niedere Tiere übertragen, oder gar auf die Zellen. — Auch Frohschammer hat diese Gefahr erkannt, und sagt vom Darwinismus: „Diese Theorie hat eine Seite, die der Naturforschung selbst leicht gefährlich und verhängnisvoll werden kann. Sie ist geeignet, die Phantasie des

1) Berlin, 1864. Vorrede. S. IX. und S. 6.

2) Bei Zöckler: Geschichte der Beziehungen zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie. III. 658.

3) Naturwissenschaft und Philosophie. S. 39.

Forschenden mächtig zu erregen, sie bewegt sich auf dem Gebiete des Hypothetischen und Möglichen, und reizt an, ins Unendliche zu schweifen. Es wird also immerhin ratsam sein, Vorsicht und Mäßigung dabei nicht zu vergessen und sich vor unkritischen Überschwänglichkeiten zu hüten.“ [1])

Wir sehen also, daß die moderne Einführung der Spekulation, welche sich in direktem Widerspruch gegen die durch Bacon der Naturwissenschaft gegebenen Grundlagen setzt, dazu führt, die Bestimmtheit unserer empirischen Erkenntnis und die Sicherheit der aus ihr gezogenen Gesetze anzuzweifeln und das ganze System, anstatt auf gesicherte Thatsachen, mit fester Unterscheidung des noch Unsicheren, nur hypothetisch Gefolgerten, vielmehr auf eine gewisse ansprechende Schilderung, mit geschickter Verwertung von Analogien und weit ausschauenden Gesichtspunkten, zu gründen.

Wir erleben damit nichts Neues. Auch die ältere spekulative Behandlung der Natur, wie sie z. B. Lorenz Oken vertrat, weist genau dieselben Züge auf, nämlich 1) Benutzung der Analogie als sicheren Beweises, 2) absichtliche Verwischung der Grenzlinien zwischen der Erfahrung und der Spekulation und 3) Begründung der aufgestellten Behauptung durch den einleuchtenden Charakter des ganzen Systems, also durch Wahrscheinlichkeit.[2]) Die weitgehende Benutzung der Analogie bei Oken ist schon an dem Titel der Schrift ersichtlich, in der er das Universum vergleicht mit dem Sinnensystem. Und zwar will er durch diese Vergleichung „die Einsicht in das notwendige Dasein und Sosein der Stoffe“, also die philosophische Einsicht herstellen. So lautet z. B. eine solche philosophische Erkenntnis: „Wie die Luft das Hirnige in der Selbsterscheinung der Urwelt, die Erde das Hautige bezeichnet, so ist der Riechsinn das Hirn, der Gefühlssinn die Haut in dieser Sinnensphäre.“ (S. 31 Universum.) — Daß bei Oken die Verwischung der Grenze zwischen Spekulation und Erfahrung eine absichtliche ist, geht aus seiner Vorrede zum Abriß ꝛc.

---

1) Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft. Wien, 1868. S. 540.

2) Okens Schriften siehe S. 73 Anm. 2.

hervor, wo es (S. VIII) heißt: „Ich habe versucht, die Erfahrung mit der Wissenschaft (! d. h. nämlich der Spekulation) so innig zu vermischen, daß man nicht wissen möge, ist das Ganze aus empirischen Quellen geflossen oder sind diese erst gegraben worden, nachdem ihre Lagen durch Messungen gefunden waren." — Er nennt hier seine Spekulation Wissenschaft, weil er ja absolute Gewißheit für dieselbe in Anspruch nimmt. Gleich im Anfang seines Abrisses ꝛc. heißt es: „Es giebt nur eine Gewißheit und diese ist die mathematische. Die Mathesis selbst aber ist nur der geistige Ausdruck dessen, was sich in der Natur material darbietet ... Kennen wir die Hauptabschnitte, die Grundaktionen, die Zentralpfeiler der Mathesis in Zahl und Qualität, so wissen wir bestimmt, daß dieselbe Zahl und Qualität von Grundaktionen und Hauptabschnitten in der Natur sich wiederfinden müsse. Pythagoras hat zuerst die Gleichheit der Mathesis mit der Natur angeschaut, er hat zuerst zu den Grundfiguren jener die Grundelemente dieser aufgesucht, und die Pyramide als den geistigen Ausdruck des Feuers, das Oktaeder der Luft, das Ikosaeder des Wassers und den Kubus als den der Erde bestimmt." — Oken fordert also mathematische Gewißheit für seine naturphilosophischen Ideen. Allerdings würden wir — so sahen wir früher — unsere Beobachtungen auf dem Gebiete der Natur zur höchsten Gewißheit bringen, wenn es gelänge, die daraus abgezogenen Regeln zu Gesetzen zu machen, die sich auf mathematische Verhältnisse zurückführen lassen. Und das geschieht auch auf bestimmten Gebieten, wie dem der Astronomie. Oken aber nimmt diese Gewißheit in Anspruch für frei erfundene Analogien, die durch sich selbst einleuchtend sein sollen. Hören wir noch ein Beispiel (S. 114): „Wie das Auge eine Lichtfunktion, das Tasten eine Wiederholung der Schwereaktion, mittels der die Sonne die Planeten wie mit Händen umfaßt, so ist das Hören ein wahrer magnetischer Prozeß, dessen Erregung aus den Metallen übergeht in das metallische Ohr ... Die Organisation des Ohres wird nur dann philosophisch begriffen sein, wenn alle einzelnen Teile desselben als Veredlungen der Metalle, der Korallen (der Bedeckung) und der Knochen erkannt sind ꝛc."

§ 27. Wir können gegenüber dieser Behandlung des Begriffes der wissenschaftlichen Gewißheit durch die Spekulation eine überwältigende Übereinstimmung aller empirischen Forscher unseres Jahrhunderts konstatieren, welche sich durchaus auf jenen festen Boden eines sicheren Beweises stellen, welchen Bacon theoretisch aufgewiesen und die großen Entdecker der folgenden Jahrhunderte praktisch eingenommen haben, — auf den Boden einer sauberen Unterscheidung des Festgestellten von der bloßen Annahme, mag sie noch so wahrscheinlich und dem einzelnen Forscher subjektiv noch so gewiß sein, ja für ihn als ein „wissenschaftliches Bedürfnis" gelten. Nur das objektiv giltige Beweisverfahren, dessen Resultate mit dem Charakter des Notwendigen und Allgemeinen bekleidet sind, wird als Beweis anerkannt.

Als Zeugen führen wir zuerst einen Mann vor, der nicht zu den Naturforschern von Fach gehört, der aber teils durch seine eigenen besonderen Beobachtungen auf dem Gebiete der Physik, teils durch die allgemeinen Ideen, die er für die Wissenschaft hatte, von nicht geringem Einfluß speziell auch auf die Naturwissenschaft geworden ist, das ist Goethe. Doch mag man ihm denselben auch nicht zugestehen, sein besonderer Tiefblick für alles Menschliche, seine ruhige Klarheit und Objektivität, mit der er das, was er ergriff, behandelte, berechtigen ihn gehört zu werden, wenn er sich über wissenschaftliche Gewißheit ausläßt und über die Gefahren, welche derselben von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes und der Verwickelung der natürlichen Dinge her drohen. Wir entnehmen die Stellen seinen „Fragmenten zur Naturwissenschaft," „Versuch als Vermittler von Objekt," „Analyse und Synthese" 2c.[1])

Es mag von der Mißstimmung genährt sein, welche Goethe über die Macht der Newton'schen Idee über das Licht empfand, die der Anerkennung seiner eigenen im Wege waren, daß er häufig warnt vor den herrschenden Überlieferungen. Die Warnungen selbst tragen jedenfalls keinen persönlichen Charakter. Bei Cousins Äußerung, daß sich das 18. Jahrhundert vor übereilter

1) Ges. WW. Bd. 40 ff.

Synthese, d. h. vor Hypotheſen in acht genommen habe, ſetzt er hinzu, „daß ſelbſt in dieſer Hinſicht dem 19. Jahrhundert noch bedeutendes übrig geblieben; denn es haben die Freunde und Bekenner der Wiſſenſchaften aufs genaueſte zu beachten, daß man verſäumt, die falſchen Syntheſen, d. h. alſo die Hypotheſen, die uns überliefert worden, zu prüfen, zu entwickeln, ins Klare zu ſetzen, und den Geiſt in ſeine alten Rechte ſich unmittelbar gegen die Natur zu ſtellen, wieder einzuſetzen.“ — Völlig vorurteilsfrei ſoll der Naturforſcher an ſein ſchweres Tagewerk gehen, der die Dinge als ſolche, abgeſehen von den Beziehungen zu ihm ſelbſt unterſucht. Schwer iſt dies Tagewerk, denn „es fehlt ihm der Maßſtab des Gefallens und Mißfallens, des Anziehens und Abſtoßens, des Nutzens und Schadens; dieſem ſollen ſie ganz entſagen, ſie ſollen als gleichgiltige und gleichſam göttliche Weſen ſuchen und unterſuchen was iſt, und nicht was behagt.“ — Die „ſtrengen Forderungen“, die an den Forſcher zu richten ſind, beſtehen darin, daß er ſoll „auf ſeine eignen Tritte und Schritte achtgeben, ſich vor jeder Übereilung hüten, ſeinen Zweck ſtets im Auge haben ohne doch ſelbſt auf dem Wege irgend einen nützlichen oder ſchädlichen Umſtand unbemerkt vorbei zu laſſen, — auch da wo er von Niemand ſo leicht kontrolliert werden kann, ſein eigener ſtrenger Beobachter ſein, und bei ſeinen eifrigſten Bemühungen immer gegen ſich ſelbſt mißtrauend.“ — Dies Mißtrauen gegen ſich ſelbſt, ein echt Baconiſcher Gedanke, begründet ſich durch die gefährlichen Eigenheiten des Verſtandes, welcher zu ſchnell verknüpft und verallgemeinert und zu ſchwer ſeine eigenen Übereilungen eingeſteht. „Es iſt eine ſchlimme Sache, die doch manchem Beobachter begegnet, mit einer Anſchauung ſogleich eine Folgerung zu verknüpfen und beide für gleich geltend zu achten.“ — „Theorien ſind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verſtandes, der die Phänomene gern los ſein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einſchiebt. Man ahnt, man ſieht auch wohl, daß es nur ein Behelf iſt; liebt ſich nicht aber Leidenſchaft und Parteigeiſt ſtets Behelfe? Und mit Recht, da ſie ihrer ſo ſehr bedürfen.“ Und: „Wir geſtehen lieber unſere moraliſchen Irrtümer, Fehler und Gebrechen

als unsere wissenschaftlichen. Das kommt daher, weil das Gewissen demütig ist und sich sogar in der Beschämung gefällt; der Verstand aber ist hochmütig und ein abgenötigter Widerruf bringt ihn zur Verzweiflung."

Besonders eingehend und ansprechend werden diese Warnungen in dem Aufsatz über den „Versuch 2c." dargelegt (50, 14.) Nachdem von dem Wert des Versuches die Rede gewesen, heißt es, daß es nun darauf ankomme, die Versuche zu verbinden und „dazu gehört mehr Strenge und Aufmerksamkeit als selbst scharfe Beobachter oft von sich gefordert haben." Es können zwei Phänomene mit einander verwandt sein, „aber doch noch lange nicht so nah als wir glauben. Zwei Versuche können scheinen auseinander zu folgen, wenn zwischen ihnen noch eine große Reihe stehen müßte, um sie in eine recht natürliche Verbindung zu bringen . . . Man kann sich daher nicht genug in acht nehmen, aus Versuchen nicht zu geschwind zu folgern: denn beim Übergang von der Erfahrung zum Urteil, von der Erkenntnis zur Anwendung ist es, wo dem Menschen gleichsam wie an einem Passe alle seine inneren Feinde auflauern, Einbildungskraft, Ungeduld, Vorschnelligkeit, Selbstzufriedenheit, Steifheit, Gedankenformen, vorgefaßte Meinung, Bequemlichkeit, Leichtsinn, Veränderlichkeit und wie die ganze Schaar mit ihrem Gefolge heißen mag, alle liegen hier im Hinterhalte und überwältigen unversehens sowohl den handelnden Weltmann, als auch den stillen, vor allen Leidenschaften gesichert scheinenden Beobachter."

Speziell von der Hypothese heißt es (193): „Eine falsche Hypothese ist (zwar) besser als gar keine; denn daß sie falsch ist, ist gar kein Schade, aber wenn sie sich befestigt, wenn sie allgemein angenommen, zu einer Art von Glaubensbekenntnis wird, woran niemand zweifeln, welches niemand untersuchen darf, dies ist eigentlich das Unheil, woran Jahrhunderte leiden." Goethe will die „Neigung zu Hypothesen, zu Theorien, Terminologien und Systemen nicht mißbilligen, weil sie aus der Organisation unseres Wesens notwendig entspringen," — allein sie müssen in ihren Schranken gehalten werden. „Es entstehen Theorien und Systeme, die dem Scharfsinn der Verfasser Ehre machen, die aber,

wenn sie mehr, als billig ist, Beifall finden, wenn sie sich länger, als recht ist, erhalten, dem Fortschritt des menschlichen Geistes, den sie in gewissem Sinne befördern, sogleich wieder hemmend und schädlich werden." — Wir haben bereits die Hypothese als einen Versuch erkannt, das Dunkel zu erhellen, welches wirkliches Wissen umgiebt. Deshalb das Goethe'sche „besser eine falsche als gar keine." Allein wenn auch für die Bildung der Hypothese eine ganz lockere Gedankenverbindung, ja ein Sprung, ein Tasten der Gedanken erlaubt ist, so ist für den eigentlichen Schluß, der nicht wahrscheinlich machen sondern beweisen soll, die schärfste Verbindung zu verlangen. Goethe setzt den Unterschied von beiden auseinander. Man muß bei jeder Erfahrung, sagt er, verweilen und durch immer wiederholte Erneuerungen des Versuches die nächsten Seiten herausstellen, damit keine Lücken im Schluß bleiben. „Die mathematische Methode ist es, welche wegen ihrer Bedächtigkeit und Reinheit gleich jeden Sprung in der Assertion offenbart . . . Man sieht den großen Unterschied zwischen einer mathematischen Demonstration, welche die ersten Elemente durch so viele Verbindungen durchführt, und zwischen dem Beweise, den ein kluger Redner aus Argumenten führen könnte. Argumente können ganz isolierte Verhältnisse enthalten, und dennoch durch Witz und Einbildungskraft auf einen Punkt zusammengeführt und so der Schein eines Rechts oder Unrechts, eines Wahren oder Falschen überraschend genug hervorgebracht werden. Ebenso kann man zu Gunsten einer Hypothese oder Theorie (z. B. also der Häckelschen Entwickelungslehre. A. d. Verf.) die einzelnen Versuche gleich Argumenten zusammenstellen und einen Beweis führen, der mehr oder weniger blendet." — Goethe vergleicht dort die Bildung einer falschen Theorie dem despotischen Staate: „aus den Daten der Beobachtung werden vom Forscher wenige Günstlinge herausgewählt, die ihm schmeicheln, die übrigen werden so geordnet, daß sie nicht geradezu widersprechen, und die feindseligen verwickelt, umsponnen und bei Seite gebracht." — Und in demselben Zusammenhange führt er das Wort eines witzigen Kopfes über einen großen Naturlehrer an: „er wäre ein großer Mann gewesen, wenn er weniger erfunden hätte." — Und end-

lich über den Wert der Analogie für den Beweis, worauf wir oben mehrfach zu sprechen kamen, heißt es bei Goethe: „Mitteilung durch Analogie halte ich für so nützlich als angenehm. Der analoge Fall will sich nicht aufdrängen, nicht beweisen. Er stellt sich einem anderen entgegen, ohne sich mit ihm zu verbinden. Mehrere analoge Fälle vereinigen sich nicht zu geschlossenen Reihen, sie sind wie gute Gesellschaft, die immer mehr anregt als giebt.“

Wir haben etwas reichlichere Citate gerade von Goethe beigebracht, weil es von doppeltem Interesse ist, von ihm, dem man gerne die Anerkennung des großen Geistes, des Erfinders genialer Gedanken zollt, so eingehende nüchterne Unterscheidungen zu hören, in denen er das Wesen der neueren Wissenschaft, jeder Wissenschaft, die überhaupt Fortschritte machen will, so anmutig vorstellt. Wir stellen nun aber neben diesen Heroen auf dem Gebiete des allgemein menschlichen Geisteslebens den Mann, der unzweifelhaft der Herrscher ist auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete unseres Jahrhunderts. Über Alexander von Humboldts Stellung zur Empirie und Spekulation ist oben ausführlich geredet. Hier handelt es sich nur noch darum, die Konsequenzen seiner Stellung für den Begriff der wissenschaftlichen Gewißheit zu ziehen. „Was die Fortschritte der Erkenntnis im 19. Jahrhundert besonders befördert“, so urteilt er, „und den Hauptcharakter der Zeit gebildet hat, ist das allgemeine und erfolgreiche Bemühen, den Blick nicht auf das Neuerrungene zu beschränken, sondern alles früher Berührte nach Maß und Gewicht streng zu prüfen, das nur aus Analogie Geschlossene von dem Gewissen zu sondern, und so einer und derselben strengen kritischen Methode alle Teile des Wissens: Physik, Astronomie, Studium der irdischen Naturkräfte, Geologie und Altertumskunde zu unterwerfen.“ Dadurch würden die jedesmaligen Grenzen der einzelnen Wissenschaft kenntlich gemacht, die Schwäche gewisser Disziplinen aufgedeckt, in denen unbegründete Meinungen als Thatsachen, symbolisierende Mythen unter alten Firmen als ernste Theorien auftreten. „Unbestimmtheit der Sprache, Übertragung der Nomenklatur aus einer Wissenschaft in die andere haben zu irrigen Ansichten, zu täuschenden Analogien geführt,“ z. B. daß

man in der Zoologie alle Lebensthätigkeiten in den unteren Tierklassen an gleichgestaltete Organe wie in den höchsten gebunden glaubte u. s. w. — Und an anderer Stelle beschreibt er, wie durch die Verwechselung der vollständigen und unvollständigen Induktion irrige Ansichten entstehen. „Wenige Einzelheiten umfassend, ist diese Art der Empirik um so anmaßender, als sie keine der Thatsachen kennt, von denen sie erschüttert wird. Sie ist in sich abgeschlossen, unveränderlich in ihren Axiomen, anmaßend wie alles Beschränkte: während die wissenschaftliche Naturkunde, untersuchend und darum zweifelnd, das fest Ergründete von dem bloß Wahrscheinlichen trennt und sich täglich durch Erweiterung und Berichtigung ihrer Ansichten vervollkommnet.“ [1])

Von diesen Anschauungen aus hat sich auch die besonnene Wissenschaft unserer Zeit gegen das neue Beweisverfahren Häckels mit allem Ernst verwahrt. So ruft Bastian ihm zu: „Sie verlangen eine unbedingte Anerkennung der Entwickelungstheorie, Sie schreiben jeder botanischen und zoologischen Arbeit die Descendenztheorie als unentbehrlichen Wegweiser vor, erklären die Annahme der Abstammungslehre als eine zwingende und unabweisbare Notwendigkeit. Sie wollen somit in unserer Zeit der Induktion und praktischen Experimente der Theorie wieder einen leitenden Einfluß auf die Sprache der Thatsachen verschaffen.“ Er bezichtigt Häckel der „Unredlichkeit gegen das Publikum, da Sie ihm eine Fusions- und Konfusionsrechnung bieten, in der es dem Laien unmöglich ist, Naturforschung und Philosophie genau zu trennen.“ [2]) — Von den Darwinisten im Allgemeinen heißt es mit Bezug auf diese Unterscheidung bei Hermann v. Nathusius: „Darwin selbst ist zu sehr beobachtender Forscher, um nicht, wie aus vielen Stellen seiner Arbeit hervorgeht, des Zweifels an dem Wert der vermeintlichen Thatsachen sich bewußt zu bleiben, aber unter den schreibfertigen Nachfolgern, welche in die populäre Sprache übersetzen, ist manchem solches Bewußtsein abhanden

1) Kosmos. Bd. I. S. 17. II. S. 399 ꝛc.

2) Offener Brief an Herrn Prof. Dr. E. Häckel. Berlin, 1874. S. 16, vgl. auch oben S. 74.

gekommen . . . . So schien es mir denn besonders rätlich, jedesmal bestimmt Halt zu machen, wenn wir in dem Gang der Untersuchung an einer solchen Grenze ankommen, deren Überschreitung für jetzt nicht möglich ist ohne Luftsprünge zu machen und den festen Boden unter den Füßen zu verlieren. Für Untersuchungen, welche Fundamente für andere Ausführungen sein sollen, ist es richtiger, offen bleibende Fragen als solche zu bezeichnen, und selbst von neuem Fragezeichen hinter angeblich erledigte Antworten zu setzen, mit denen man nicht mit sicheren Schritten vorwärts kommen kann. Für Träumen und Dichten bleibt dennoch Raum und Zeit." [1])

In glänzender Weise hat R. Virchow in seiner berühmten Rede, die er auf der Naturforscherversammlung in München hielt, die scharfe Scheidung zwischen Bewiesenem und Unbewiesenem als die noch immer geltende Grundlage der gesamten Naturwissenschaft proklamiert. Er zieht die Grenzlinien „zwischen dem spekulativen Gebiet der Naturwissenschaften und dem thatsächlich errungenen und vollkommen festgestellten Gebiet" und weist hin auf den „großen Unterschied desjenigen, was wir als wirkliche Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes ausgeben und für welches allein wir meiner Meinung nach die Gesamtheit aller der Freiheiten fordern können, welche als die Freiheit der Wissenschaft . . . . bezeichnet werden kann, im Gegensatze zu demjenigen größeren Gebiete, welches mehr der spekulativen Expansion angehört, welches die Probleme stellt, die Aufgaben findet, auf welche die neue Forschung sich richten soll, welches vorahnend eine Reihe von Lehrsätzen formuliert, die erst zu beweisen sind." [2]) — Ganz über-

---

1) Vorstudien zur Geschichte und Zucht der Haustiere zunächst am Schweineschädel. Berlin, 1864. Vorwort. S. VIII f.

2) Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. Berlin, 1879. S. 8. — Als Beispiel führt er die Darwinsche Hypothese an, die bisher noch an keinem Punkte erwiesen sei, sondern nach wie vor eine spekulative Annahme bleibe, deren auch er zwar für seine Person bedürfe, die man aber nicht als Wissenschaft vortragen dürfe. „Wir können es nicht lehren, wir können es nicht als eine Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, daß der Mensch vom Affen oder von irgend einem anderen Tiere abstamme. Wir können

[illegible] mit den [illegible] [illegible] [illegible]

irgend eine andere Wahrheit", knüpft er folgende Warnung für den experimentierenden Naturforscher daran, die ganz in dem Geiste der Baconischen Vorsicht und seines Zweifels gehalten ist: „Nicht nur Geduld ist erforderlich, um ruhig abzuwarten, bis eine Frage nach beiden Seiten hin festgestellt ist, sondern außerdem noch der Entschluß, weder der Entrüstung Raum zu geben, falls eine Hälfte der Antwort unseren Überzeugungen entgegenlaufen, noch sich ungebührliche Selbstüberhebung zu gestatten, falls die andere Hälfte mit unseren Ansichten übereinstimmen sollte." — Darum werden „nur bevorzugte Geister, welche ihre Freiheit zu benutzen wissen ohne sie zu mißbrauchen, welche ihre Einbildungskraft mit den festen Schranken des Verstandes umgeben, mit Erfolg auf diesem Felde arbeiten können." „Auch das hochbegabteste Genie bedarf der Kontrolle und der Berichtigung." — Und der deutsche Herausgeber hebt in der Vorrede den großen Unterschied hervor zwischen dem „ich weiß" und „ich vermute". Der Laie, meint Helmholtz, achtet auf denselben nicht sehr, und legt das Hauptgewicht darauf, daß die betreffende Behauptung überhaupt von einem Forscher aufgestellt werde, um sie mit der Autorität der Wissenschaft zu bekleiden. Dies schließe deshalb für jenen die Aufgabe ein, desto vorsichtiger in den Ausdrücken zu sein, in welchen er das Maß angiebt für die Sicherheit seiner Resultate.[1])

Es handelt sich darum, ob die Wissenschaft an dem Prädikate der Irrtumslosigkeit festhalten soll. Giebt sie diesen Anspruch auf, so kann sie sich natürlich in das Unbegrenzte erheben und alle möglichen Phantastereien aufnehmen. Sie ist dann aber zu nichts mehr zu gebrauchen und sinkt in den Stand vor 300 Jahren zurück. Oder sie hält daran fest, dann muß sie aber auch den Begriff des Wissens streng festhalten. „Der Mißbrauch, der mit

1) Fragmente aus den Naturwissenschaften. Vorlesungen und Aufsätze von John Tyndall. Autor. deutsche Ausgabe, übersetzt von A. H. Mit Vorwort und Zusätzen von Prof. H. Helmholtz. Braunschweig, 1874. S. 67 ff. — Vgl. noch andere hierhergehörige Stellen bei Zöckler, Geschichte der Beziehungen ꝛc. S. 165 seine eigene Äußerung über die Kometomanie, und ein Citat aus Hallers Briefen an seine Tochter über die Gefahren der Täuschung bei unvollständiger Induktion S. 54.

dem Prädikate der Irrtumslosigkeit getrieben wird, entsteht durch Verwechslung der Wissenschaft und derer, die sie treiben, eine Verwechslung, die um so häufiger wird, als die Wissenschaft weniger ernst getrieben wird." [1])

§ 28. Wir dürfen wohl aus unserer Umschau das Resultat entnehmen, daß auf dem Gebiete der Naturwissenschaften die scharfe Unterscheidung zwischen dem gesicherten Ergebnis und der noch unbewiesenen Vermutung sich als die Grundlage für den wissenschaftlichen Fortschritt für alle Zeiten erwiesen hat und daß auch die Gegenwart gegenüber den verwischenden Versuchen der philosophischen Spekulation das Bewußtsein von der Notwendigkeit dieses Fundamentes festhält. Als gesichertes Ergebnis aber ist dasjenige zu bezeichnen, was als allgemein giltig, als für jeden denkenden Menschen mit Notwendigkeit bekleidet, nachgewiesen ist.

Ist nun, so fragt es sich weiter, dies Kennzeichen der wissenschaftlichen Gewißheit für alle Gebiete der Forschung giltig? Wie steht es, so fragen wir sofort, auf dem Gebiete der Geschichte? Diese Frage ist neuerdings auf die Tagesordnung gesetzt, indem sie eine besondere Behandlung erfahren hat durch einen Herrn Rhomberg,[2]) welcher es ausspricht, daß sie nicht nur sehr schwierig zu lösen, sondern von manchen für unlöslich ausgegeben sei, daß er aber neues, ganz neues Licht auf dieselbe fallen lassen wolle. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die Geschichte die Aufgabe habe, ihren Stoff zu beweisen, „wie die Mathematik und die Naturwissenschaft." „Das Publikum will die Beweise haben, daß es so oder so in der früheren Zeit zugegangen sei, und so lange der Historiker nur wahrscheinlich machen, nicht aber beweisen könne, wie der Naturhistoriker und Mathematiker, sei die Geschichte noch keine eigentliche Wissenschaft." — Er führt dann eine Reihe von Zeugnissen aus den Geschichtsforschern selbst an, welche dieses von ihm gesteckte Ziel fallen lassen und meinen, daß man auf vollständige Gewißheit nicht ab-

1) Wagner, Staatslexikon. Art. Wissenschaft.
2) Erhebung ꝛc. Vgl. oben S. 86.

zielen könne, daß es vielmehr darauf ankomme, mit Wahrscheinlichkeit die Zusammenhänge aufzuweisen und zu untersuchen, ob ein besonderer Grund vorhanden sei, an der Richtigkeit der Angabe unserer Quellen zu zweifeln. Allein wenn er damit den Beweis führen will, daß die genannten Forscher eine gewisse Unvollkommenheit dieser Wissenschaft zugeben gegenüber den anderen, den „exakten" Wissenschaften, so scheint uns dieser Versuch nicht gelungen. Vielmehr fehlt es der heutigen Geschichtswissenschaft, deren Anfang wir kurz mit Gatterer datieren, keineswegs an dem Bewußtsein um den Grad der Gewißheit, den sie in Anspruch nimmt und um die Grenzen, innerhalb deren dies nur geschehen kann, ohne aber darum diese Begrenztheit als einen Mangel aufzufassen, welche im Gegenteil andere geistige Thätigkeiten entbindet, die der Geschichte ihren eigentümlichen Adel verleihen. Wenn Rhomberg Droysen sagen läßt: „unsere Wissenschaft hat ihre Theorie und ihr System noch nicht festgestellt und vorläufig beruhigt man sich dabei, daß sie ja nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Kunst sei," — so ist damit dieses Gelehrten Stellung zu unserer Frage keineswegs erschöpft. Und auch von Niebuhr sagt Rhomberg: „er begnügt sich mit Wahrscheinlichkeit, läßt aber durchblicken, daß es auch Gewißheit geben könne," und wirft ihm vor, daß er den Probabilismus zum Prinzip erhebe und damit der Geschichte die rein wissenschaftliche Basis raube. Rhomberg mag mit sich darüber einig werden, wie er solche Behauptung aufstellen kann von einem Mann, von dem er selbst sagt, daß er zuerst die kritische Methode auf die römische Geschichte angewandt und dadurch der Geschichtswissenschaft die neue kritische Wendung gegeben habe. Gehen wir denn selbst an eine Prüfung der Frage, wie sich die heutige Geschichtswissenschaft zur Frage der Gewißheit stelle.

Auf die allgemeine Bedingung der Kritik ist oben schon kurz hingewiesen, welche seit dem 17. Jahrhundert zur Herrschaft gekommen ist. Hier handelt es sich zunächst um die weitere Frage: unterscheiden die Geschichtsforscher in ihren Darstellungen das Gewisse, was mit Evidenz erwiesen und mit dem Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit bekleidet ist, von ihren subjektiven

Anſichten, den hypothetiſchen Ergänzungen und Auslegungen deſſen, was objektiv berichtet wird — oder nicht?

Gatterer beginnt die Einleitung zu ſeinem „Abriß der Univerſalhiſtorie“ mit folgenden Anforderungen an die „Hiſtorie überhaupt“: „Begebenheiten ſind der eigentliche Gegenſtand der Geſchichte: man lieſt aus der unüberſehbaren Menge derſelben nur die merkwürdigen aus, beweiſt ihre Wirklichkeit aus den Quellen und erzählt ſie auf eine gute Art und im Zuſammenhange . . . . Alle, die ſich mit der Geſchichte beſchäftigen wollen, dürfen weder leichtgläubig noch ungläubig ſein; aber zweifeln können und müſſen ſie, ſo oft es die Sache erfordert. Auf reine lautere Wahrheit kommt in der Geſchichte alles an. Die hiſtoriſchen Beweiſe gründen ſich auf Urkunden, Denkmäler und Geſchichtsbücher. Bloße Überlieferungen haben nur einen geringen Grad von Wahrheit, bisweilen gar nur den Schein: und durch Hypotheſen kann man in der Hiſtorie weniger ausrichten als in der Naturlehre, ja ſie verſperren wohl gar meiſt den Weg zur hiſtoriſchen Wahrheit.“[1])

Von Niebuhr hätte Rhomberg ſchon in der Vorrede zur Römiſchen Geſchichte finden können, daß er ſich „Vollſtändigkeit der Beweiſe und Löſungen“ zum Ziel geſetzt, und daß er es für die Pflicht des Lehrers erklärt, den Zuhörern nicht nur klar zu ſein, ſondern auch „ihnen nichts was zweifelhaft ſein könnte, als Wahrheit mitzuteilen.“ Vorzüglich aber äußert ſich der genannte Forſcher in ſeinem „Brief an einen jungen Philologen“ über dieſe Pflicht in folgenden Worten: „Vor allen Dingen aber müſſen wir in den Wiſſenſchaften unſere Wahrhaftigkeit ſo rein erhalten, daß wir abſolut allen falſchen Schein fliehen, daß wir auch nicht das allergeringſte als gewiß ſchreiben, wovon wir nicht völlig überzeugt ſind, daß wir nicht, wo wir Vermutungen ausſprechen müſſen, alles anſtrengen den Grad unſeres Wahrhaltens anſchaulich zu machen: wenn wir eingeſehene Fehler, die ſchwerlich jemand entdeckt, nicht ſelbſt anzeigen, wo es möglich iſt: wenn

1) Abriß der Univerſalhiſtorie in ihrem ganzen Umfange. Zweite Ausgabe. Göttingen, 1773.

wir die Feder niederlegend nicht vor Gottes Angesicht sagen können — ich habe wissentlich und nach strenger Prüfung nichts geschrieben, was nicht wahr ist, und weder über uns selbst noch über andere in nichts getäuscht, unsere verhaßtesten Gegner in keinem anderen Lichte gezeigt, als wir es in unserer Todesstunde vertreten können: — wenn wir das nicht thun, so machen Studium und Litteratur uns ruchlos und sündig.“ [1])

Berühmt sind ferner des tugendhaften Johannes von Müllers vielfache Äußerungen in seinen Briefen über historische Wahrhaftigkeit, wovon einer seiner Biographen sagt: „Da dem Geschichtsforscher obliegt, das Wesen der Vergangenheit zu unserer Anschauung zu bringen, so ist die Wahrheit seine Meisterin. Sie muß das Wesentliche und Notwendige ausheben, den Zusammenhang der Dinge offenbaren, die Worte selbst den Sachen anmessen, auf daß . . . Alles in der Erinnerung der Menschen dieselbe Stelle, Würde und Gestalt erhalte, die es in der fernen Wirklichkeit gehabt hat.“ [2])

Alle diese Äußerungen der Forscher über die in ihrer Wissenschaft besonders nötige Wahrhaftigkeit beweisen zwar noch nichts über den Grund und die Art der Gewißheit, die sie verlangen, wohl aber daß die Grenze zwischen dem Festgestellten und Gewissen und dem nur Wahrscheinlichen und Annehmbaren, die hier besonders leicht zu verwischen sein mag, doch aber überhaupt existiert, — daß sie festzuhalten ebenso wie bei der Naturkunde das Fundament der Wissenschaft bildet. So stimmen sie durchaus mit dem von Rhomberg citierten Ranke, der (in der Vorrede zu seiner Weltgeschichte) erklärt: „Diese (die Weltgeschichte) hat sich nur die evidenten Resultate der Forschung zu eigen zu machen“, — und mit Rhomberg selbst, der „die erwiesene Thatsächlichkeit als das einzige und absolut unvermeidliche Fundament der Geschichtswissenschaft“ bezeichnet.

---

1) Niebuhr, Röm. Geschichte. I. Teil, 3. Aufl. Vorrede von 1826. — Barthold Georg Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen. Mit einer Abhandlung ꝛc. Herausgegeben von Dr. K. G. Jacob. Leipzig, 1839. S. 139.

2) Lobschrift auf Joh. v. Müller den Geschichtsschreiber, von Dr. Fr. Roth. Sulzbach, 1811. S. 18.

Worauf richtet sich nun aber dieser Erweis der Thatsächlichkeit? — welches sind die Elemente der Geschichtswissenschaft, für deren Beweis wir den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit in Anspruch nehmen können? Es scheint uns eine tiefgegründete Verkennung des Begriffs der Gewißheit zu sein, wenn man in der Vorstellung lebt, daß sich eine logische oder mathematische Gewißheit auf Thatsachen ausdehnen lasse, wie die Ereignisse der geschichtlichen Vergangenheit sind, die als solche nicht der Erfahrung vorliegen. Dasjenige historische Material, auf welches sich die Forschung direkt richten kann, um es in seiner Thatsächlichkeit festzustellen und es mit derselben Evidenz, wie sie in der Mathematik und in den Naturwissenschaften erfordert wird, zu beweisen, ist nicht das was einstmals geschehen ist, sondern was heute vorliegt, es sind die historischen Überreste in künstlerischen oder Litteraturwerken, in Traditionen und überkommenen Sitten und Ordnungen, in Baudenkmälern, und dann die eigentlichen Quellen, die Berichte, Akten, sowie alle schriftlichen Aufzeichnungen. Deren Bestand, deren Aussagen, in ihrer Harmonie oder in ihren Widersprüchen, sowie in allen auf die Darstellung der Ereignisse bezüglichen Umständen, muß festgestellt werden. Und an diese Feststellung muß der Maßstab der mit Allgemeinheit und Notwendigkeit auftretenden wissenschaftlichen Gewißheit gelegt werden. Hier ist die Stelle, wo die Scheidung ihren Ausgangspunkt nimmt zwischen dem Festgestellten und dem noch Zweifelhaften. „Immer oder fast immer", sagt Droysen, „liegen nur Einzelheiten aus den einstigen Wirklichkeiten, nur einzelne Auffassungen von dem, was war und geschah, noch vor. Jedes historische Material ist lückenhaft, und die Schärfe in der Bezeichnung der Lücken ist das Maß für die Sicherheit der Forschung."[1])

Es könnte scheinen, als ob mit dieser Einschränkung des Gebietes, auf welchem innerhalb der Geschichtswissenschaft Gewißheit in Anspruch zu nehmen ist, dieser Disziplin eine ziemlich untergeordnete

1) Droysen, Grundriß der Historik. 2. Aufl. Leipzig, 1875. S. 18. Dasselbe ist auch durchweg zu dem nächstfolgenden Abschnitte zu vergleichen.

Rolle zugewiesen sei. Allein schon die Heuristik, jene „Arbeit unter der Erde" (Niebuhr), welche den Stoff herbeischafft, — eine Bergmannskunst zu finden und ans Licht zu holen — ist keineswegs in einfach handwerksmäßiger Weise zu treiben. Sie hat überall das historische Material nicht nur fertig hervorzuholen, sondern auch zu ergänzen, und zwar „a) durch divinatorisches Suchen und Entdecken, b) durch Kombination, die, was nicht historisches Material zu sein scheint, durch richtige Einreihung dazu macht, c) durch Analogie, welche den unter ähnlichen Bedingungen ähnlichen Verlauf zur Aufklärung verwendet, d) durch Hypothese, deren Beweis die Evidenz des Ergebnisses ist." Entsprechen nicht diese Anforderungen, welche die Historik stellt, ganz den Aufgaben, welche auch die Natur dem Entdecker stellt, der den Geheimnissen ihrer inneren Zusammenhänge nachgeht? — Auch der Weg, welchen der Geschichtsforscher zu der wissenschaftlichen Gewißheit des sicheren Ergebnisses hindurchzugehen hat, bietet viel gleichförmiges mit dem Wege, auf dem der Naturforscher zu seinen gesicherten Resultaten gelangt. Auch der Geschichtsforscher wird Hypothesen aufzustellen veranlaßt sein, Annahmen, für die es einen objektiv giltigen Beweis noch nicht giebt. In seiner divinatorischen Kombination wird er durch Analogien oder durch zufällige Gedankenverbindungen oder durch Versenkung in den Geist und Sinn der betreffenden Ereignisse zu Vermutungen geführt, welche durch die fortschreitende Forschung ihre objektive Bestätigung oder Widerlegung finden können. Er kann z. B. eine tendenziöse Auslassung vermuten in einer vorliegenden Quelle, kann dieselbe also für lückenhaft halten, und dadurch mit andern Forschern in einen Widerstreit geraten, den er durch einen vollständigen Beweis seiner Annahme nicht zu lösen im Stande ist, — bis dann die vielleicht gerade durch diese seine Hypothese lebendig angeregte Forschung neues Quellenmaterial herbeischafft oder neue Auffassungen von bisher unverstandenen Überresten ermöglicht, welche zu einem objektiv giltigen Beweis der Lückenhaftigkeit jener verdächtigen Quelle führt.

Wir sehen, daß die scharfe Scheidelinie zwischen dem Festgestellten und dem Zweifelhaften, welche in dem Begriff der

wissenschaftlichen Hypothese, wie wir sie in § 24 behandelt haben, hervortritt, auch auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft zu ihrem Rechte kommt. Die Hypothese in diesem Sinne ist eben ein allen Disziplinen gemeinsames wissenschaftliches Handwerkzeug, das nicht entbehrt werden kann. Und es bleibt überall ihre Bedeutung, daß sie zu unumstößlichen Resultaten erst führen soll, zu Beweisen, die den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich tragen. Aber wir wiederholen: die Elemente der Geschichtswissenschaft, auf welche dieser Beweis seine Anwendung findet, sind nicht die Ereignisse der Vergangenheit, sondern es sind die historischen Überreste und Quellen.

§ 29. Selbstredend ist mit der Herstellung des Thatsächlichen in Bezug auf das vorliegende Material die Aufgabe der Geschichtswissenschaft nicht erschöpft. Der Unterschied dieser Disziplin von der Naturwissenschaft tritt darin hervor, daß der Naturforscher in der Aufdeckung des Thatsächlichen selbst schon jene Gesetze findet, die das letzte Ziel der Forschung bilden. Dem Geschichtsforscher dagegen, wenn er das Thatsächliche zur Evidenz gebracht hat, bietet sich eine neue weitere Arbeit dar, indem er aus dem vorliegenden Material die Wirklichkeit der Vergangenheit wieder aufzubauen hat. Das Vergangene als solches unterliegt nicht der Erfahrung. Das durch Erfahrung Wahrgenommene sind nur Überreste, welche Zeugnis ablegen. Und wir treten nun der Frage näher, mit welcher Gewißheit es den Menschen möglich ist, aus gegenwärtigen Zeugnissen die ihnen bezeugte Vergangenheit als einstmals wirklich zu erweisen. Dazu müssen wir uns sowohl die Natur der Quellen als die Natur der bezeugten Ereignisse klar machen.

Zum Verständnis der letzteren erinnern wir uns an die im 2. Kapitel über das wissenschaftliche Verfahren der Geschichte gewonnenen Resultate. Danach kam es darauf an, den unsichtbaren Teil der Ereignisse, die in denselben wahrhaft wirkenden Kräfte sichtbar zu machen. Dazu ist freilich mehr erforderlich als die exakte Methode, es erfordert einen besonderen Sinn für die in

den Ereignissen sich auswirkenden sittlichen Mächte, welche nicht entwickelt, nicht erklärt, sondern verstanden werden wollen. Dabei treten aber neben den intellektuellen Verstandesoperationen die individuellen Bedingungen des Forschers in ihr Recht, seine eigenen sittlichen Anschauungen und Erlebnisse, die Führungen seines Geschicks, welche ihm das Auge für die Bedeutung der Ereignisse erschlossen haben. Zwar treten diese individuellen Bedingungen bei jeder Forschung hervor. Wir erinnern an Bacons Anweisung, den Verstand von ihnen zu reinigen, an Goethes Beschreibung, wie der Verstand im Engpaß von seinen Feinden, den Vorurteilen 2c. überfallen wird. Doch gelten sie hier als Feinde, so nehmen sie in der Geschichte die sonderbare Stellung ein, daß sie einesteils auch hier feindlich abgewehrt werden müssen, um die Objektivität des Urteils nicht zu trüben, und andererseits als Bundesgenossen herangezogen werden, um zum Verständnis zu verhelfen. Denn Willensakte sind es, von denen die Geschichtsquellen Zeugnis geben. Willensakte sind aber nicht auf dem Wege der intellektuellen Einsicht, infolge logischer Operationen zu verstehen, so wenig als das scharfe logische Denken allein zur richtigen Beurteilung der Menschen führt, mit denen wir in der Gegenwart verkehren. Hier ist ein gewisser psychologischer Instinkt, die gleiche oder verwandte Spannung der Saiten des Gemütes, die sittliche Erfahrung, die Weltanschauung, der religiöse Glaube und noch vieles andere, von wesentlichem Einfluß. Jene materialistische Ansicht, welche alle geistigen Bewegungen auf chemische und mechanische Prozesse in den Molekülen des Gehirns zurückführt, und welche darum auch eine mechanische Erklärung aller Willensakte im Prinzipe fordert, — kann doch diese Forderung in Wirklichkeit nicht durchsetzen für die Erklärung der Geschichte. Denn sie würde nach ihren Ansprüchen nicht nur das tägliche Menu der geschichtlichen Personen kennen müssen, sondern auch die Kenntnis von dessen chemischen Bestandteilen besitzen und von den physiologischen Eigenschaften derjenigen, welche es gegessen haben. Faktisch bleibt also auch für den Materialisten bei jedem Ereignisse eine unsichtbare Seite, bei jedem Willensakte ein Moment der Freiheit, — mag er dies

philosophisch auch für unfrei erklären. Und faktisch ist die sittliche Individualität des Forschers, d. h. der Teil seines Lebens, der gleichfalls von der Freiheit regiert wird, das Hilfsmittel zum Verständnis jener freien Entschließungen und sittlichen Beweggründe bei anderen.

Wenn also die Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht in der Darstellung dessen, was in der Vergangenheit geschehen ist, auf Grund dessen, was davon in der Gegenwart vorliegt, — so kann sie für jene Darstellung in ihrem ganzen Umfange eine wissenschaftliche Gewißheit mit dem Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit schon deshalb niemals in Anspruch nehmen oder hoffen dieselbe zu gewinnen, weil das Wesentliche in dem Zusammenhange der Ereignisse sittliche Mächte sind. Diese, sowie die psychologischen Beweggründe, die treibenden Ideen, die persönlichen Auffassungen und Ziele, sind nicht mit objektiv giltiger Gewißheit in das Licht zu stellen. Weil es dabei auf die individuellen Anschauungen des Forschers, auf seinen durch moralische, religiöse, psychologische Ansichten geschärften oder getrübten Sinn ankommt, so ist es eine ganz andere Art von Gewißheit, welche sich hier geltend macht. Es ist dies die sogenannte moralische Gewißheit, die zwar auch eine Gewißheit ist, im eigentlichsten Sinne des Wortes, und auch ihre Gesetze hat, — aber so ganz andere Gesetze als die logischen und eine so ganz andere Entstehungsart als diese, daß beide zwei inkommensurable Größen darstellen, die sich in ihren Eigentümlichkeiten anerkennen müssen, wenn sie nicht in Konflikte geraten wollen. Die moralische Gewißheit ist eine nur subjektiv giltige, weil sie sich erzeugt hat auf dem Wege der sittlichen Entwickelung, in welcher die freien Zustimmungen des Willens von dem größten Einfluß sind. Während eine logische oder mathematische Wahrheit ganz unabhängig dasteht von der Freiheit des Menschen, so bin ich mir einer sittlichen Wahrheit erst dann gewiß, wenn ich sie will. Deshalb trägt das Gebiet, auf dem diese Wahrheiten gelten, einen subjektiven Charakter, d. h. es kann hier die Wahrheit einem anderen nicht logisch aufgezwungen werden, weil sie in mir selbst nicht auf dem Wege des logischen Schlusses, sondern auf dem des

inneren Verstehens, infolge meiner sittlichen Entschlüsse, Grundsätze und schließlich meiner Weltanschauung zu stande gekommen ist.

Es ist also eine Verkennung sowohl des Wesens der Geschichte als dessen der Naturwissenschaft, wenn man das Verfahren und die Gewißheit der letzteren ohne weiteres in seinem Ganzen auf jene übertragen will. Vielmehr hat der Geschichtsforscher mit dem Streben nach vollkommener Evidenz zunächst nur das vorliegende geschichtliche Material zu behandeln, und wenn er von dieser Grundlage aus die Welt der Vergangenheit darzustellen unternimmt, auch dabei immer dasjenige, was durch logischen Schluß zu erkennen ist, zu scheiden von dem, was auf der subjektiven Annahme beruht, nämlich die Auffassung der Absichten und Beweggründe in den historischen Personen, also alles was mit moralischer Gewißheit auszusprechen ist, wo es bei der nur subjektiven Gewißheit des einzelnen Forschers sein Bewenden haben muß, die er durch Argumente stützen und anderen wahrscheinlich machen aber nicht exakt beweisen kann.

§ 30. Und nun endlich kommen wir zur Hauptfrage auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Gewißheit der Geschichte. Wir unterschieden bisher 1) die der mathematischen oder exakten Gewißheit völlig entsprechende Sicherheit, mit der das Thatsächliche des vorliegenden Materials ausgesprochen werden kann — und 2) die rein subjektive auf moralischer Gewißheit beruhende Überzeugung, mit der die wesentlichsten Zusammenhänge der geschichtlichen Ereignisse, nämlich alle freien, alle sittlichen Motive dargestellt werden können. Diese Art der Gewißheit wurde erfordert durch die Natur der von den Geschichtsquellen bezeugten Ereignisse. Nun muß es doch aber 3) noch einen Grad von Gewißheit geben in Bezug auf das Thatsächliche der Vergangenheit, was nicht in Willensakten besteht, sondern in Ereignissen, die allgemein wahrnehmbar waren und die aus den Angaben der Quellen zu einem geistigen Bilde zu formen sind. Der Charakter dieser letzteren Gewißheit ist am schwierigsten zu erfassen und wir müssen deshalb auf sie noch etwas tiefer eingehen. Es handelt sich dabei um die Möglichkeit des Rückschlusses

auf vergangene Wirklichkeit, um die Rolle, welche dabei der Einbildungskraft zufällt, und um die besondere Art der historischen Quellen, in ihrem abweichenden Charakter von der Art der naturkundlichen Quellen, d. h. der dort schlußgerecht vorliegenden Beobachtungen.

Wie ist überhaupt die Form des Schlusses beschaffen, welche auf die Wirklichkeit von etwas Vergangenem schließt? Wenn die Inschrift an einem Gebäude besagt, daß es im Jahre 1774 durch Friedrich II., König von Preußen, gebaut sei, — so schließe ich daraus, daß es einen König Friedrich II. gegeben habe. Das Gewisse an diesem Schluß ist zunächst dies, daß es einen König Friedrich II. jetzt nicht mehr giebt; dies läßt sich zu apodiktischer Gewißheit bringen. Daß es einen solchen gegeben *habe*, also auf eine Wirklichkeit, die in der Gegenwart keine Wirklichkeit ist, könnte ich nicht schließen, wenn ich in meinem Denkvermögen nur die logischen Formen des Schlusses besäße, mit denen ich den Ober- und Untersatz verbinde. Es ist nun aber der *Begriff der Zeit*, der Entwickelung des Nacheinander, etwas, das selbst mit zur Form unseres Denkens gehört. Der denkende Mensch besitzt die Anschauung von nach einander folgenden Wirklichkeiten. Ich weiß an mir selbst, daß ich einst klein war und relativ hilflos. Dies *war* eine Wirklichkeit, die in meinem Gedächtnis noch gegenwärtig ist. Ich kann sie durch die Einbildungskraft zu einem geistigen Bilde wieder erneuern und sie neben das im Geiste vorgestellte Bild der gegenwärtigen Wirklichkeit stellen. Ich gehe bei jeder Erinnerung um mit der Vorstellung von vergangenen Wirklichkeiten.

Aber nicht nur in meinem eigenen geistigen Leben kommt dieser Wechsel der Wirklichkeiten zur Erfahrung. Sondern ich nehme durch Erfahrung wahr, daß jene Vergangenheit, außer in meinem Geiste, auch noch in der Welt um mich her Spuren zurückläßt. Die Kleider, die Handschrift, die Spielzeuge der Kindheit, oder von verstorbenen Freunden die Schriftstücke, die Werke, die sie hinterlassen haben, — sind entsprechende Zeugnisse für die in meinem Geiste durch das Gedächtnis erhaltenen Wirklichkeiten, die vergangen sind. Ich gehe also fortwährend im Leben um

mit dem unbewußten Schluß von Überresten in der Gegenwart auf die Wirklichkeiten der Vergangenheit. Nur werde ich mir für gewöhnlich nicht klar über die Bedingungen, welche für die Kraft dieses Schlusses zu stellen sind. Ich bin mir nicht bewußt, wie sehr lückenhaft jedes Zeugnis der Überreste bliebe, wenn ich nicht selbst in meinem Geiste aus eigener Erinnerung die Bilder des Vergangenen viel vollkommener hervorbringen könnte. Die Phantasie besitzt zwar eine große Kraft. Sie bildet weit entfernte Gegenden meinem Geiste vor, durch die bloße Erinnerung. Und auch von einer mir unbekannten Lokalität kann meine Phantasie ein Bild entwerfen infolge einer Beschreibung, und, da diese Beschreibung zumeist in Ausdrücken geschehen wird, welche mir bekannte Begriffe bezeichnen, so kann das Bild, das ich mir entwerfe, viel genauer sein als die Beschreibung und dennoch der Wirklichkeit annähernd entsprechend. Allein wie reich ist das Leben und wie vielseitig jeder Gegenstand und jeder Ausdruck! Wie viel Mißverständnisse können auch bei der genauesten Beschreibung, wie viel Lücken können dabei verbleiben! Es werde z. B. die Stadt Venedig jemandem beschrieben, der sie noch nicht kennt. Er weiß, was ein Haus, eine Straße ist, er weiß wie Wasser aussieht u. s. w. Nun wird ihm gesagt: denke dir, daß die Straßen aus Kanälen bestehen, so daß das Wasser meistens unmittelbar bis an die Häuser herantritt; die Häuser sind meist 2—3 Stock hoch, zum Teil im maurischen Stil erbaut und mit alten Malereien und Vergoldungen geschmückt u. s. w. u. s. w. Welch ganz verkehrte Vorstellung kann sich der Betreffende da doch noch machen. Es fehlt ihm die Vorstellung der Breite der Kanäle und ihrer Windungen; es fehlt ihm die Angabe, in welchem Stil die nicht maurischen Häuser gebaut sind, in welchem Zustande sich die Vergoldung befindet u. s. w. — Diesem geistigen Vorgange entsprechend wird der Vorgang zu denken sein, durch welchen sich der Geist die zeitlich entfernte Wirklichkeit nach den vorhandenen Quellen und aus den vorhandenen Überresten konstruiert. Man wird sich für gewöhnlich gar nicht bewußt darüber werden, wie außerordentlich viele Umstände sich die Phantasie in diesem Bildungsprozeß ohne weiteres ergänzt. Doch läßt sich das Be-

wußtsein darüber wecken und schärfen, und es wird die Kunst des Historikers sein, eine vollkommene Übersicht zu gewinnen über die Bedingungen, die ihm erlauben, eine Vorstellung von dem früheren Ereignisse mit allen Umständen sich zu bilden, und eine klare Einsicht in die Bedeutung der Quellenaussagen für die Erfüllung jener Bedingungen, sowie endlich einen Takt zu bekommen für die Lücken, welche die Quellen seiner Phantasie zu ergänzen überlassen.

Immerhin aber bezieht sich diese geschilderte Arbeit der Einbildungskraft auf das Wie des Ereignisses und es bleibt die Frage noch unbeantwortet, was mich überhaupt berechtigt, meiner Einbildungskraft die Herstellung jener Bilder auf Grund der vorliegenden Quellen zu gestatten? Aus meinem geistigen Inhalte bringe ich für diesen Prozeß nur die allgemeine Form der Betrachtung eines zeitlichen Nacheinander mit und die Möglichkeit auf eine vergangene Wirklichkeit als Ursache für eine gegenwärtige zu schließen. Es tritt hier offenbar die Frage auf nach den Gründen, warum ich jenen Zeugenaussagen der Quellen Glauben schenke, und es kommt deshalb darauf an zu wissen, welche Stellung der Glaube, das Zutrauen zu anderer Aussagen in der Wissenschaft überhaupt einnehme, — und welche Anforderungen nach dieser Seite insbesondere durch den Charakter der Geschichtsquellen gestellt werden.

Wir haben unsere ganzen bisherigen Untersuchungen mit der Voraussetzung begonnen, welche im Laufe derselben mannigfache Bestätigung erfahren hat, daß es sich bei der Wissenschaft nicht um die Summe des Wissens einer einzelnen Person handelt (meine Wissenschaft von etwas), sondern um den Schatz des Wissens, den die Menschheit in gemeinsamer Arbeit zu gemeinsamem Besitze hervorgebracht hat, der den allgemeinen und notwendigen Charakter an sich trägt. Es ist durchaus nicht nötig, daß jeder Mensch diesen Schatz wirklich wisse. Dies ist sogar vollkommen unmöglich. Auch ist nicht erforderlich, daß jeder, der eine Aussage der Wissenschaft annimmt, sich selbst von der Wahrheit derselben überzeugt habe. Die Menschheit bildet auch in dieser Beziehung eine Korporation. Wenn ich auch das schwarze Meer

niemals gesehen, mich von seiner Wirklichkeit nicht überzeugt habe, so glaube ich doch, daß es ein schwarzes Meer giebt. Wie viel solcher Thatsachen nimmt man fortwährend nur auf Treu und Glauben an und führt sie ein als allgemein feststehend, als erwiesen. Wir bezeichnen sie aber darum nicht als Gegenstände unseres Glaubens, sondern als Gegenstände des Wissens. Es würde sonst eine vollständige Begriffsverwirrung herbeigeführt werden, wenn man etwa argumentieren wollte: alle Wissenschaft erfordert Glauben, ich glaube z. B. daß es eine Stadt Peking giebt, ohne es zu wissen. Wir sparen uns den Begriff des Glaubens für ganz andere Dinge auf. Mir unbekannte Gegenden und andere wissenschaftlich feststehende Sachen sind darum nicht Gegenstände des Glaubens, weil sie dies für das einzelne Subjekt sind. Aber überhaupt fallen sie in die Sphäre der Dinge, welche man wissen kann, von deren Existenz auch der Einzelne sich jeden Tag ein Wissen verschaffen kann. Der Glaube stellt hier nur das einende Band dar, welches die Menschheit umfaßt, in welcher man andere für sich und die ganze Gemeinschaft arbeiten läßt. Es giebt eine unverabredete Teilung der Arbeit, und der Glaube, den ich den wissenschaftlichen Resultaten anderer schenke, ist nur die persönliche Zustimmung zu jener vorgenommenen Teilung der Arbeit.

Könnte man nun nicht in derselben Weise auch den Glauben ansehen, den wir den Geschichtsquellen zu schenken haben, so daß er eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen sei, das ich andere für mich herstellen lasse und dann davon Gebrauch mache als von einem allgemein menschlichen geistigen Besitz? — Hier liegt ein wesentlicher Unterschied vor vom Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Gewißheit aus. Für jene anderen Aussagen der Wissenschaft könnte ich mir in jedem Augenblicke Beweise verschaffen, und dadurch das allgemein menschliche Wissen zu einem persönlichen Wissen machen. Wenn auch in den wenigsten Fällen die persönliche Erfahrung auf diesem Gebiete (z. B. der Geographie, der Naturkunde) nachgeholt wird, wenn man diese Thatsächlichkeiten der Gegenwart annimmt und weitergiebt, wie das Papiergeld, von dem man weiß, daß es nur der Bequemlichkeit wegen

in dieser Form kursiert und daß es jeden Tag gegen baares Geld eingelöst werden kann, — so fehlt doch dies Bewußtsein in der Geschichte. Die Aussage anderer über die Vergangenheit läßt sich durch eigene Erfahrung niemals bewahrheiten. Ich kann also das geistige Bild, das ich mir von der Vergangenheit nach den Angaben der Quellen mache, als der Wirklichkeit entsprechend nicht durch Experiment beweisen. Als Le Verrier seine Berechnung der zur Erklärung der Abweichungen der Uranusbahn erforderlichen Kraft vollendet hatte, war der Schluß auf die Existenz dieses unbekannten Planeten als Ursache einer bekannten Erscheinung berechtigt, aber er war noch nicht bewiesen, so lange Gall den Planeten selbst nicht wirklich gefunden hatte. Man konnte sogar die Notwendigkeit beweisen, daß ein Planet, und nur ein Planet, die Ursache der Störungen sein müsse; man konnte dies beweisen aus dem Charakter des Newtonschen Gravitationsgesetzes, welches ein anderes Gesetz neben sich nicht dulde. Und doch war der Beweis erst durch den wirklichen Nachweis zum Abschluß gekommen. Dieser Nachweis der wirklichen Ursache der historischen Überreste kann in der Geschichtswissenschaft nie erbracht werden, denn jene Ursache ist eben eine vergangene Wirklichkeit. Wenn jemand also die Frage aufwirft: weiß man ganz gewiß, daß Friedrich II. wirklich gelebt hat? — so wird niemand anstehen, dies zu bejahen. Allein es ist dies die Gewißheit, welche der sog. unvollständige Induktionsbeweis verleiht, d. h. der Beweis, der eine solche Reihe von Thatsachen beibringt, daß ein Schluß aus denselben auf ein denselben gemeinsam zu Grunde liegendes Gesetz oder auf eine allen gemeinsame Ursache völlig berechtigt erscheint, — ohne daß aber diese Induktion entweder durch Experiment oder durch den nachgewiesenen Ausschluß des Gegenteils oder durch Zurückführen auf mathematische Gesetze zu einem vollständigen Abschluß gebracht ist.

Es könnte nun hier auffallen, daß der Gewißheit über die Existenz einer historischen Persönlichkeit wie die Friedrichs II. eine Unvollständigkeit beiwohne. Nicht nur der einzelne ist sich hier einer absoluten Vollkommenheit seiner Gewißheit bewußt, sondern auch die gesamte Menschheit zweifelt nicht an der Gewiß-

heit ihrer Überzeugung in diesem Punkte. Es muß also, da der Induktionsbeweis in seinem unvollständigen Charakter einleuchtet, hier noch eine andere Gewißheit ergänzend hinzutreten. Und um sie uns vorzustellen, machen wir uns den Charakter der Zeugnisse klar, denen wir in der Geschichtswissenschaft Glauben schenken, — oder wir könnten auch sagen: den Charakter der vorliegenden Thatsächlichkeiten, aus denen wir auf vergangene Wirklichkeiten als ihre Ursachen schließen.

§ 31. Der Rückschluß auf eine Wirklichkeit in der Vergangenheit geschieht nach dem Kausalgesetz. Die vorliegenden Beobachtungen stellen die Wirkungen dar und ich schließe auf eine vergangene Ursache. Wenn ich ein Weizenkorn sehe, so schließe ich daraus unmittelbar auf die Wirklichkeit eines einstigen Kornfeldes. Aber ich schließe vielleicht zu viel. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß ein Mensch dies Korn in einem Blumentopf gezogen habe. Das Unzweifelhafte aber, was ich schließen kann, ist daß das Korn überhaupt gewachsen ist. Denn alle bisher bekannten Weizenkörner sind gewachsen. Eine andere Entstehungsart liegt nicht nur außerhalb der Erfahrung, sondern widerspricht auch dem ganzen Zusammenhang von Anschauungen und Gesetzen, welche die Natur ausnahmslos bietet. So lange die Verbindung von Ursache und Wirkung im Bereich der Naturgesetze oder der den Naturgesetzen unterworfenen Sphäre liegt, werden wir von diesen auf jene schließen können mit demjenigen Grade von Sicherheit, welcher dem Charakter des betreffenden Naturgesetzes entspricht. Auch dies letztere braucht nicht immer eine absolute Sicherheit zu verschaffen, sondern kann den Charakter einer durch Induktion erschlossenen Regel haben, die durch weitere Forschungen entweder ihre Beschränkung oder ihre Bestätigung zum eigentlichen Gesetz erhält. Du Bois-Reymond macht auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen den astronomischen Gesetzen und den sog. organischen Bildungsgesetzen stattfindet in Bezug auf die Schlußkraft auf zurückliegende Vorgänge. Er sagt: „Diese Unsicherheit der organischen Bildungsgesetze rührt daher, daß sie reine Erfahrungssätze sind, in denen kein solcher in den letzten

Gründen wurzelnder, logisch zwingender Inhalt erkannt ist wie in den physikalisch-mathematischen Gesetzen. Im Abweichen der Natur von jenen Regeln liegt daher nichts Widersinniges und Unmögliches. Und was nicht unmöglich ist, ist eben möglich.“ [1])

Es leuchtet ein, daß diese Unsicherheit viel größer werden muß, wenn anstatt bloßer Naturkräfte noch die freie Thätigkeit des Menschen zwischen Ursache und Wirkung liegt. Wir sahen es schon bei dem Weizenkorn, daß die Schlußkraft hier nur so weit geht, als die menschliche Freiheit ausgeschlossen ist. Sobald die letztere eingreifen kann, tritt an Stelle des sicheren Schlusses die wahrscheinliche Annahme. Alle geschichtlichen Zeugnisse nun sind durch die freien Willensakte des Menschen irgendwie berührt. Selbst das unfreiwilligste Stückchen Zeug ist durch menschliche Willkür an den Ort gekommen, an dem es als geschichtliches Dokument aufgefunden wird, und gerade dieser Fundort ist maßgebend für die ihm einwohnende Schlußkraft. Am meisten haben die freien Willensakte aber mitgesprochen bei den eigentlichen Geschichtsquellen, den schriftlichen Aufzeichnungen der Chronisten und Geschichtsschreiber. Zwar bin ich auch bei einer vorliegenden Urkunde, ebenso wie beim Weizenkorn, zunächst geneigt auf die Wirklichkeit des darin bezeugten Ereignisses zu schließen. Allein es liegt

1) Vgl. du Bois-Reymond: Darwin versus Galiani. S. 13: „Ganz anders (als mit den astronomischen Gesetzen) steht es mit den organischen Bildungsgesetzen. Wenn uns im jurassischen Gestein ein Stückchen einer rhombischen Schmelzschuppe aufstößt, so sagen wir mit einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, daß der Fisch, zu dessen Panzer vor ungezählten Jahrtausenden diese Schuppe gehörte, einen selbstständig schlagenden Aortenstil besaß. Decken wir beim Zerschlagen eines unförmlichen Stückes fossilen Knochens eine gewundene Gehörschnecke auf, so sind wir überzeugt, daß das Tier, zu dessen Schädel das Bruchstück gehörte, ein Säuger war. Es ist kein kleiner Triumph, solche und ähnliche Aussprüche wagen zu dürfen. Absolut sicher aber sind sie nicht. Auch den besten organischen Bildungsgesetzen steht immer nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zu .... Hätte wohl ein vergleichender Anatom a priori geglaubt, daß es eine Bildung gebe, wie die der Pleuronektae? Vollends im wirbellosen Reich ist die Unsicherheit der organischen Bildungsgesetze in dem Maße größer, wie die wirbellosen Formen weniger ausgesprochen typisch und physiologisch weniger verständlich sind.“

kein notwendiger Zusammenhang vor zwischen dem Ereignis und dem Entstehen der Urkunde. Es können da Motive mitgewirkt haben, die sich der Berechnung der heutigen Beobachter völlig entziehen. Bei der freien Entschließung des Menschen, welche damals zum Abfassen der Urkunde führte, können persönliche Zwecke oder tendenziös gefärbte Anschauungen trübend oder gar schöpferisch eingewirkt haben.

Wo aber auch immer ein Moment der Freiheit, also die Möglichkeit sittlicher resp. unsittlicher Motive gegeben ist, da ist der Forscher vor die Frage gestellt, wie er die Quellenaussage beurteilen, *ob er ihr Glauben schenken solle oder nicht*. Die Freiheit des menschlichen Willens bringt also in die Geschichtswissenschaft, in Bezug auf wissenschaftliche Gewißheit, das neue Element der moralischen Überzeugung, mit ihrer nur subjektiven Gewißheit, nicht bloß durch den Charakter der geschichtlichen Ereignisse, welche subjektiv verschieden aufgefaßt werden können, sondern auch durch den Charakter der geschichtlichen Quellen.

Gehen wir nun zurück auf die Frage: weiß man gewiß, daß Friedrich II. wirklich gelebt hat? Es wurde vorhin das Hinzutreten einer noch anderen Gewißheit postuliert, welche den an sich unvollständigen Induktionsbeweis für jene Existenz ergänze und dadurch für jeden Menschen gewiß mache. Wir haben aus jener Zeit eine Fülle von Überresten, in Dokumenten, Gebäuden, Gegenständen und Traditionen, welche alle induktiv auf die Existenz jenes Königs hinführen. Zwar ist bei allen diesen Überresten menschliche Freiheit mit thätig gewesen, und besonders bei den geschichtlichen Berichten kann eine bewußte Täuschung über Einzelheiten recht gut stattgefunden haben. Allein in Bezug auf das Ganze der durch jene Fülle von so verschiedenartigen Überresten (Gebäuden, Bildnissen, sein Grab, seine Uniform u. s. w.) bezeugten Wirklichkeit ist *die Annahme einer bewußten Täuschung absolut ausgeschlossen*. Mit derselben Sicherheit, wie bei dem Naturgesetze, schließe ich aus diesen Überresten als Wirkungen auf die gemeinsame Ursache, die in der Existenz Friedrichs II. zu suchen ist. Die Unvollständigkeit der Induktion, welche zu keinem logisch zwingenden Abschluß kommt, wird hier ergänzt durch eine

moralische Gewißheit, nämlich meinen Glauben an die Menschheit, und zwar nicht etwa an ihre Güte und Wahrhaftigkeit, sondern an die sie beherrschenden Naturgesetze, welche der allgemeinen Erfahrung vorliegen ohne doch bestimmt formuliert zu sein. Diese Annahme also, daß die auf Friedrich II. weisenden historischen Zeugnisse wirkliche Schlüsse gestatten auf die objektive Existenz desselben, beruht freilich auf einer moralischen Gewißheit, die aber hier ihres subjektiven Charakters vollkommen entkleidet ist, indem jeder Mensch ohne Ausnahme — bis auf den Wahnsinnigen — dieselbe moralische Ergänzung des induktorischen Verfahrens vornimmt wie ich. Der Glaube, den ich also hier den Zeugnissen schenke, nähert sich jenem oben erwähnten Glauben, der überhaupt in der Wissenschaft nötig ist, mit dem der eine vom anderen erwiesene Thatsachen annimmt, ohne sich selbst durch Experiment oder Untersuchung der Fundorte zu überzeugen, jenem Glauben, der eigentlich nur eine stillschweigende Zustimmung zur Teilung der Arbeit in dem Organismus der Menschheit bildet.

Je weniger unbewußte Zeugnisse nun aber für ein Ereignis der Vergangenheit vorhanden sind, je mehr die eigentlichen Quellen, die schriftlichen Zeugnisse hervortreten, je weniger dieselben unterstützt werden durch die lebendige Tradition oder thatsächliche Überreste oder bildliche Darstellungen, — desto mehr tritt in jener Verbindung, welche die Induktion mit der moralischen Gewißheit bei der Annahme historischer Fakta eingeht, die Selbstständigkeit und Bedeutung der letzteren hervor. Die Induktion wird eine unvollständigere und die Freiheit zu glauben oder nicht eine größere. Und die Entscheidung für diese Zustimmung liegt auf dem subjektiven Gebiete des sittlichen Lebens, ist abhängig von meiner Überzeugung, die mir in Bezug auf die Möglichkeit jenes Ereignisses oder der dabei berichteten Umstände aus meiner Welt- und Lebensanschauung erwächst, d. h. aus demjenigen Teile meines geistigen Besitzes, bei dessen Gewinnung meine eigenen freien Entschließungen mitwirkten.

Nehmen wir anstatt einer so naheliegenden Vergangenheit wie die Friedrichs II. eine entferntere, z. B. die Schlacht auf den katalaunischen Feldern oder die Kämpfe Heinrichs IV. mit dem

Papst und wieder mit den Sachsen, wo die Tendenzen der entgegengesetzten Parteien sich in den grellsten Farben wiederspiegeln. Eine wie viel größere Rolle fällt bei der Rekonstruktion der Wirklichkeit durch die Phantasie in diesen Fällen der moralischen Gewißheit zu, d. h. der subjektiven Überzeugung! Andererseits liegt ein die Freiheit ausschließender Faktor in der Thatsache, daß die verschiedensten Parteien über dasselbe Ereignis berichten. Die Wirklichkeit dieses letzteren und der von beiden Seiten gleichmäßig berichteten Nebenumstände wird dadurch desto wahrscheinlicher, daß das Unwillkürliche in der Wiedergabe durch diese Übereinstimmung der Gegner in helles Licht gesetzt wird.

Es wurde schon von uns erwähnt, daß die exakte Methode der Naturwissenschaften sich gegenwärtig in solches Ansehen versetzt habe, daß nicht selten in ihre Nachahmung das einzige Kennzeichen wirklicher Wissenschaftlichkeit gesetzt wird. Man übersieht dabei, daß das Zwingende des logischen Beweises sich nicht auf die Erscheinungen der menschlichen Freiheit anwenden läßt. Die Freiheit mit ihrer Willkür ist und bleibt an sich unlogisch. Der Materialismus, welcher die Wirklichkeit der Freiheit leugnet, leugnet damit auch die Unmöglichkeit der Anwendung der sog. exakten Methode auf irgend ein Gebiet. Und wo man dieselbe thatsächlich nicht anwenden kann, wie in der Geschichte, weil es einen wissenschaftlichen Zwang, welcher den Wiederstreit der verschiedenen Auffassungen allgemeingiltig und mit Notwendigkeit schlichtet, nicht giebt, — so stellt er die Geschichtswissenschaft auf eine niedrigere Stufe als die Wissenschaft der Natur und will sie zur Wissenschaft erst erheben. So liegt also eigentlich eine prinzipielle Anerkennung des Materialismus darin, wenn sich auch andere diese Forderung desselben aneignen, wie Rhomberg, der es anerkennt, daß der Charakter der Wissenschaftlichkeit der Geschichtsbetrachtung so lange abgehe, als sie nicht alle ihre Ereignisse mit absoluter Gewißheit beweisen könne. Nach unseren Ausführungen ist das Fehlerhafte dieses Versuches einleuchtend. Sehen wir uns das System seiner Axiome an, von denen aus die Wirklichkeit der geschichtlichen Ereignisse zur Evidenz gebracht werden soll, so können wir sie entweder auf Naturgesetze zurück-

führen, wie z. B. das Gesetz des Werdens, dem alles Organische unterworfen ist, — oder die Gesetze der Sprachbildung und der Sprache. Oder aber sie sind nur verschieden geformte Ausdrücke der Wahrheit, die wir soeben dahin ausgedrückt haben, daß je unwillkürlicher die Zeugnisse sind, desto mehr die Induktion ihr Recht hat und die Freiheit, also auch die Möglichkeit des Mißtrauens, zurücktritt. Wir wollen nicht leugnen, daß es instruktiv sei, sich diese Wahrheit noch in einzelnen Anwendungen zu verdeutlichen, wie es in den Rhombergschen Ausführungen geschieht. Es trägt das bei zur Klärung des Bewußtseins um die Gründe, welche den Forscher bei seinen Annahmen leiten. Nur müssen wir es ablehnen, wenn die Meinung dabei die ist, daß durch derartige „Axiome" in Bezug auf geschichtliche Ereignisse der unvollständige Induktionsbeweis zu einem vollständigen gemacht und jemals die Ergänzung der Gewißheit in Bezug auf die Vergangenheit, welche von der moralischen Gewißheit hergenommen werden muß, also ein subjektives Element hinzubringt, entbehrlich gemacht werden könnte. Wir glauben, daß es sehr wichtig ist, sich das Vorhandensein dieser verschiedenartigen Elemente, welche die Gewißheit in der Geschichtswissenschaft stets in sich trägt, auch bei den evidentesten und nächstliegenden Ereignissen stets zu vergegenwärtigen. Ist auch die Verbindung zwischen der moralischen Überzeugung und der durch den Induktionsbeweis angebahnten logischen, bei vielen Ereignissen eine so enge und so natürlich geschlossene, daß man sie schwer auseinander zu halten vermag, so ist doch andererseits eine Grenze nicht zu bestimmen, von wo die moralische Gewißheit anfinge eine selbständige Rolle zu spielen. Sie verläuft sich bis in die nächste Zukunft, ja in die Gegenwart hinein. Und umgekehrt wird aus den ältesten Zeiten der geschichtlichen Tradition die Wirklichkeit der von damals berichteten Ereignisse durch die Fülle der aus dem Schutt wiedererstehenden Bau- und Bilderdenkmale der Evidenz näher gebracht als viele Ereignisse, z. B. des Mittelalters, über die wir nur schriftliche Quellen besitzen. Die Geschichtswissenschaft wird aber der moralischen Gewißheit niemals entraten können.

§ 32. Versuchen wir nun wiederum am Schlusse dieses Kapitels die gewonnenen Resultate kurz zusammenzufassen. Wir beabsichtigten mit den vorliegenden Untersuchungen ein einendes Band der Wissenschaften zu finden, einen anerkannten Gemeinbesitz und einen gemeinsamen Maßstab für das, was als Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung den Anspruch auf das Prädikat festgestellt erheben könne, einen Maßstab, der auf dem einen Gebiete des Wissens nicht anders angelegt werden dürfte als auf dem anderen. Wir haben nunmehr dies alle Wissenschaften einende Band gefunden in dem Begriff der wissenschaftlichen Gewißheit. Dieselbe ist eine einheitliche, in allen wissenschaftlichen Disziplinen völlig gleich heimische und gleich berechtigte. Denn in jeder Disziplin wird das eigentliche Knochengerüst durch die Reihe der Thatsachen gebildet, für welche man die allgemeine Zustimmung logisch erzwingen kann. Darum redet man von dem was allgemein feststeht, und zwar fest nicht darum, weil zufällig niemand daran rüttelt, sondern weil nachgewiesen ist, daß daran zu rütteln unmöglich ist.

Wir sind neben dieser wissenschaftlichen Gewißheit bei dem Betreten des Gebietes der Geschichte noch einer anderen Gewißheit begegnet, deren genauere Wesensbezeichnung späteren Erörterungen vorbehalten ist, die wir bisher bloß als eine mit der logischen inkommensurable und nur subjektiv giltige hingestellt haben. Und als die Stelle, an der dieselbe ergänzend oder ablösend eintritt, ist von uns der Punkt erkannt, wo die Willkür bei der Betrachtung der vorliegenden Erscheinungen als einwirkende Ursache mit in Anschlag zu bringen ist.

Das Ziel des wissenschaftlichen Verfahrens besteht in der Erkenntnis von Gesetzen. Ihr Stoff sind der Beobachtung vorliegende Erscheinungen. Sie nimmt dieselben auf und fragt nach den Gründen derselben. Die Verbindung, in welcher die Gründe mit den Erscheinungen, die Ursachen mit den Wirkungen stehen, wird in einer Fülle von einzelnen Fällen festgestellt und durch Vergleichung der Fälle und durch Verallgemeinerung derselben als ein Gesetz verkündet. Die Gewißheit, mit der diese Verbindung von Ursache und Wirkung im Gesetz ausgesprochen wird, ist eine

objektiv giltige oder wissenschaftliche dann, wenn zu ihrer Herstellung ausnahmlos eine Kette von solchen Schlüssen benutzt ist, welche jeder denkende Mensch mitzumachen gezwungen werden kann. Dieser Zwang hört da auf, wo in der Verbindung von Ursache und Wirkung die Willkür eintritt; denn deren Wesen ist die Möglichkeit der Regellosigkeit. Die Wirkung, welche notwendig aus einer Ursache folgte, kann auch zu notwendiger Einsicht gebracht werden. Diejenige aber, welche auch eine andere Ursache als die wirkliche gehabt haben könnte, trägt in sich die Möglichkeit einer durch die Willkür verschieden gestalteten Beurteilung. Der wissenschaftliche Beweis aber zielt auf ein Ergebnis ab, was weder durch eine nachfolgende, Anderes aussagende Beobachtung, noch durch die freie Entscheidung des Willens in seiner Festigkeit erschüttert werden kann. Darum gründet er sich lediglich auf diejenigen einfachsten Elemente der Logik, welche überall, wo überhaupt gedacht wird, als notwendige Bedingung des Denkens anerkannt werden. Darum kann auch keine Wahrheit als objektiv feststehende anerkannt werden, die nicht bewiesen ist. Unbewiesene Wahrheiten von allgemeinem und notwendigem Charakter sind nur die mathematischen Axiome, die auf der Anschauung beruhen, und diejenigen Sätze der Logik, welche als erste und einfachste Aussagen des seiner Selbst und seines Denkens sowie der Denkgesetze bewußten Geistes im letzten Grunde sich mit der Anschauung decken lassen. Was ohne diese Grundlage als Wahrheit eingeführt wird, kann nur subjektive Gewißheit für sich in Anspruch nehmen, d. h. das Subjekt beruft sich dabei auf ein Zeugnis des Objektes, das nur im eigenen Inneren wahrnehmbar ist, während die objektive Gewißheit auf solchen Zeugnissen des Objektes ruht, die allen anderen wahrnehmenden Subjekten auf gleiche Weise äußerlich wahrnehmbar sind, so daß von innen her nur die Formen der Wahrnehmung und der denkenden Bearbeitung hinzugebracht werden.

Wir haben in diesem Kapitel die verschiedene Gattung dieser Arten von Gewißheit hauptsächlich an der Naturwissenschaft und der Geschichte aufgewiesen. Aber es leuchtet ein, daß die Herrschaftsgebiete der beiden nicht durch einen Längenschnitt durch

das ganze Gebiet des Wissens bezeichnet werden, der eine Anzahl von Disziplinen auf diese, eine andere auf jene Seite stellte. Sondern es geht diese Scheidungslinie quer durch alle Wissenschaften hindurch. In allen Zweigen wird das in dem obigen Sinne wissenschaftlich Festgestellte zu scheiden sein nicht nur von dem erst hypothetisch Aufgestellten, das erst noch zu beweisen ist, sondern auch von dem Gebiete, wo es exakte Beweise gar nicht giebt, sondern wo die moralische Gewißheit in höchster Instanz entscheidet.

Blicken wir z. B. auf die Jurisprudenz. Sie steht darin der Geschichtswissenschaft völlig gleich, daß sie wesentlich auf solche Quellen angewiesen ist, bei deren Herstellung die menschliche Willkür mitwirkend war. Die Interpretation der Rechtsbücher, auch die Beurteilung der Rechtsbräuche und die Ansichten über den Weg, auf dem die Gesetzgebung fortzuschreiten hat, also die Ansicht über das, was in dem gegenwärtigen Rechtsbestande nicht organisch gewachsen ist, — wird immer durch subjektive Argumente geleitet sein. Und daneben dennoch welch ein weites Gebiet für die Anwendung der wissenschaftlichen Gewißheit! — Auch auf dem Gebiete der Heilkunde tritt zu der weitgehenden Verschiedenheit der Ansichten, welche wissenschaftlich noch geklärt, durch Beobachtung festgestellt oder verurteilt werden können, die Möglichkeit der subjektiv verschieden basierten Überzeugung, z. B. beim Einfluß psychischer Zustände auf Krankheiten, bei psychologischen Erklärungen u. s. w.

Auf diese Weise könnten wir eine Umschau auf allen Wissensgebieten halten und würden auf jedem diese verschiedenartigen Bestandteile entdecken. Auf jedem aber muß, soll ihm eine wissenschaftliche Behandlung zu Teil werden, überhaupt die Möglichkeit gegeben sein, etwas allgemein Giltiges festzustellen. — Alles dasjenige aber, was uns außer dem wissenschaftlich Festgestellten in der Wissenschaft begegnet ist, weist uns darauf hin, daß eine Frage noch besonders behandelt werden muß, d. i. die nach den Grenzen der Wissenschaft, und dazu kommen wir in dem folgenden Kapitel.

4. Kapitel.

Die Grenzen der Wissenschaft.

§ 33. Wir hatten bei dem vorläufigen Überschlagen unserer Aufgabe im ersten einleitenden Kapitel drei Punkte als solche bezeichnet, über welche es gälte zur Klarheit zu kommen. Davon ist einer noch nicht erledigt. Wollen wir eine Vorstellung haben von dem Wesen der Wissenschaft, wie es zur Anwendung kommt auf dem bestimmten Gebiete der Religion, so müssen wir wissen, erstlich wie die Wissenschaft verfährt, um ihrem Gegenstande nahe zu kommen, zweitens welches diejenige Gewißheit ist, auf welche sie abzielt, — und diese beiden Fragen sind in den zwei letzten Kapiteln erledigt. Es wurde aber als ein dritter Punkt bezeichnet, daß an die Darstellung dessen, was wissenschaftlich erforscht ist, bestimmte Anforderungen gemacht würden in Bezug auf die Form. Es handelt sich dabei um die ordnende Thätigkeit, durch welche die Erkenntnisse zum System gefügt werden. Und wir mußten uns sagen, daß wir dabei auf die Frage nach dem Anfang und Ende der Wissenschaft, nach ihrer Einordnung in das geistige Leben und Streben der Menschheit überhaupt, Antwort zu geben haben würden. Denn jedes System trägt in sich die Idee eines Ganzen, und jedes abgerissene Ganze will sich zu anderen Ganzen fügen, kommt also nicht zur Ruhe, bis es sich zu dem Ganzen aller Erscheinungen überhaupt in eine gewisse Beziehung gesetzt hat. Legt nun die einzelne Wissenschaft und schließlich die Gesamtwissenschaft das Fundament selbst, auf dem sie sich erbaut, oder findet sie es vor? — und bleibt sie mit

der Spitze ihres Systems innerhalb ihrer eigenen Sphäre, oder weist sie über sich hinaus?

Auf diese selben schon im Beginn unserer Untersuchung vorläufig gestellten Fragen sind wir nun aber auch in dem Lauf der Betrachtungen mehrfach gestoßen. Bei der Beschreibung des wissenschaftlichen Verfahrens mußten wir es betonen, daß das wissenschaftliche Interesse weder das einzige noch das höchste Interesse der Menschheit ist. Und bei der Frage nach der Gewißheit der Wissenschaft mußten wir einsehen, daß für dieselbe nicht nur in der Schwierigkeit und Langsamkeit der Forschung Grenzen gesetzt sind, Grenzen, die sich doch noch fortgehend erweitern lassen, — sondern daß in dem Gebiete des sittlichen Lebens, der willkürlichen Handlung, ein weites Feld existiert, auf dem die wissenschaftliche, objektive durch eine subjektive, durch die moralische Gewißheit ergänzt oder ersetzt werden muß. Und auf eine ganz ähnliche Schranke stoßen wir schon dann, wenn wir einfach von der Erkenntnis aus weitergehen, daß der Ausgangspunkt für das wissenschaftliche Verfahren die Erfahrung ist und sein Ziel die Erkenntnis von Gesetzen. Es erhebt nämlich die Wissenschaft, die doch alles Seiende ergründen will, die Frage: woher denn eben diese Erfahrung und jene Gesetze kommen, und wie es doch geschehe, daß der Geist jene überhaupt mache und diese erstrebe, und sich in der Erkenntnis der Gesetze befriedigt fühle. Kurzum die Wissenschaft fragt, weil sie Wissenschaft ist, nach der Gewißheit über sich selbst, sie fragt nach dem Woher des Geistes und nach dem Woher der Erscheinungen. Und da sie dabei den Faden der Induktion und die Möglichkeit der Kombination, der Vergleichung von verwandten Erscheinungen verliert, so wird auch hier die Anweisung auf eine andere, auf die moralische Gewißheit eintreten, und damit ist der Wissenschaft ihre Grenze gesetzt.

So bestätigen also unsere bisherigen Resultate jene am Anfang vorläufig aufgestellte Notwendigkeit, daß wir noch über diesen dritten Punkt zur völligen Klarheit kommen müssen, den wir jetzt kurz als die Grenzen der Wissenschaft bezeichnen. Wir werden auf dieselbe durch eine doppelte Betrachtung geführt, sowohl durch die Erwägung, daß das Ganze, auf welches die systematisch ver-

fahrende Wissenschaft drängt, kein Unbegrenztes sein kann, und daß mit diesen Grenzen auch die wissenschaftliche Gewißheit ihre Grenze finde, — als auch durch die Anschauung einer moralischen, nicht objektiv giltigen, also nicht wissenschaftlichen Gewißheit, auf die wir in der Wissenschaft selbst hingewiesen wurden. Das System jener Erkenntnisse, welche die Wissenschaft mit objektiver Giltigkeit hinstellt, ruht auf einem Grunde und läuft aus in eine Spitze, wo beide Male an Stelle jener objektiven Gewißheit die subjektive, die moralische Gewißheit eintritt.

§ 34. Es wird nicht schwierig sein, für die Behandlung dieser Frage nach den Grenzen der Wissenschaft, bei der wir das bisher angewandte empirische Verfahren gleichfalls einzuhalten bestrebt sind, den richtigen Ausgangspunkt in einer gegebenen Anschauung zu finden. Es ist uns bereits kein fremder Gedanke mehr, daß es Voraussetzungen für das wissenschaftliche Verfahren giebt, welche von ganz anderen Mächten als von der Wissenschaft selbst geschaffen werden. Wir sind auf solche Voraussetzungen im Vorhergehenden mehrfach gestoßen, auf Bedingungen, welche sich für das geschichtliche Entstehen der Wissenschaft notwendig erwiesen haben. Wir müssen an dieser Stelle näher auf dieselben eingehen.

Es giebt viele Rechte. Aber warum war das römische Recht das einzige, was eine Rechtswissenschaft erzeugte, — ähnlich wie das Christentum die einzige eine Wissenschaft von sich erzeugende Religion? Und warum gab es auf dem Gebiete des römischen Rechts schon eine Wissenschaft, und die großartigen wissenschaftlichen Systeme auf dem Gebiete der Religion — ich erinnere an die Alexandriner Clemens und Origenes, an Augustinus, an die Scholastik — als die Naturwissenschaft noch nicht einmal einen Ansatz zur systematischen Betreibung gemacht hatte? Und wiederum — warum haben sich die ausgedehnten Kenntnisse und Fertigkeiten, welche auf dem naturkundlichen Gebiete die Chinesen schon vor Jahrtausenden besaßen, zu einer Wissenschaft überhaupt niemals entwickelt? — Weil entweder dem ganzen Zeitalter oder dem betreffenden Volke oder aber auch dem Wissensgebiete selbst,

dem eigentlichen Objekt der Wissenschaft, die Vorbedingungen zur wissenschaftlichen Behandlung noch abgingen.

Schon ein oberflächlicher Blick auf die Geschichte der Menschheit lehrt uns, daß gewisse subjektive Vorbedingungen auf dem Gebiete der Religion und der Philosophie liegen. Denn wir sehen, daß wissenschaftliches Leben nicht entstanden ist ohne die Anregung bestimmter religiöser und philosophischer Ideen. Apelt wirft einmal die Frage auf, woher es doch komme, daß es gerade die Araber gewesen, welche auf die ersten Anfänge der modernen wissenschaftlichen Entwickelung hingeführt hätten? Und wir haben oben schon gehört, wie du Bois-Reymond diese Frage zu beantworten sucht. Der Monotheismus habe die Völker zu der Idee einer exklusiven Wahrheit erst erzogen. Mag das nun auch schon für die Araber wirklich gelten, ihre Blüte war jedenfalls eine kurze, und ihre Wissenschaft für die moderne doch mehr durch das Material als durch die formelle Seite bedeutsam. Im Allgemeinen wird A. de Candolle das Rechte getroffen haben, wenn er sagt: „Die nicht christlichen Länder sind der wissenschaftlichen Bewegung fremd geblieben. Man darf daraus nicht schließen, daß man ein Christ sein müsse, um einen guten Gelehrten abzugeben, weil zu viel Beispiele dieser Behauptung widersprechen würden. Wir können nur sagen, daß die christliche Religion, durch ihren allgemeinen Einfluß auf die Civilisation, den Wissenschaften günstig gewesen ist. Zum wenigsten kann man für bestimmt behaupten, daß sie in der modernen Zeit die einzige Religion gewesen ist, die mit einer ernstlichen wissenschaftlichen Entwickelung zusammengefallen ist.“ [1])

Und ein zweites Element, was wir bei der Entwickelung des geistigen Lebens zur Wissenschaft in unserem Sinne überall mitthätig erblicken, ist die hellenische Philosophie. Nicht nur, daß das wissenschaftliche Streben ausnahmslos zu der Kenntnis der hellenischen Geisteserzeugnisse zurückgreift oder von ihr ausgeht, sondern wir machen auch die Beobachtung, daß wo es sich von demselben wieder entfernt, es an seiner eigentümlichen Kraft Ein-

1) Histoire des sciences et des savants. Génève, 1873. p. 120.

buße erleidet. In der Gegenwart sehen wir einen Kampf heraufziehen seitens der deutschen Wissenschaft, welche in der Kunde des klassischen Altertums die Quellen ihrer Kraft weiß, gegen die Amerikanisierung des Lebens, wie man jene Überwucherung der nützlichen Interessen genannt hat, jenes vorschnelle Aneignen der langsam gewachsenen Wissenschaften, um Geld oder Dampf aus ihnen zu machen, wobei natürlich eine Vertiefung in jene geistige Welt des klassischen Altertums nicht mehr möglich ist, womit zugleich aber eine Abnahme des wissenschaftlichen Sinnes befürchtet wird.[1])

Und welches sind nun jene Elemente, welche von Religion und Philosophie her dem geistigen Leben zugeführt wurden um Wissenschaft zu ermöglichen? Es sind die Ideen des Gewissen, des Feststehenden und Ausgemachten einerseits und die der Einheit, des Systematischen, Umfassenden andererseits, welche von beiden auf eigentümliche Art der denkenden Auffassung der Welt geliefert wurden. Denn Wahrheit ist es, was Philosophie sowohl als Religion anbieten oder suchen, ewige, gewisse Wahrheit in Bezug auf den denkenden Geist selbst nicht minder als auf die Dinge, die ihn umgeben. Je energischer also das philosophische und das religiöse Denken auftritt, desto mehr muß der Sinn für Wahrheit belebt werden, das Streben nach den letzten Gründen, nach einer Einheit in dem Vielen, welche dem Gemüte Befriedigung zu gewähren im stande ist und auch dem Verstande das Ziel zeigt, auf welches alle seine ordnende Thätigkeit hinstrebt. Werden unter diesen Gesichtspunkten die uns umgebenden Dinge betrachtet, so ist damit für das Denken die wissenschaftliche Stufe erreicht.

---

1) du Bois-Reymond, Die Naturwissenschaft im Verhältnis zur Kulturgeschichte 2c. — Bezeichnend ist es, daß du Bois-Reymond bei seinen Vorschlägen für die Reform der Gymnasialstudien, nachdem er gerade die Gefahren der Amerikanisierung gezeichnet hat, seine Forderungen zusammenfaßt in die Losung: Kegelschnitte, kein griechisches Skriptum mehr! — also genau das Gegenteil von dem, was man nach seinem Ansatz erwartete. Der Materialismus, nachdem er die Grundlage der Logik zerstört hat, indem er das Gesetzmäßige für zufällig entstanden ausgiebt, das logisch Notwendige für prinzipiell nicht notwendig, kann nun dem Verhängnis nicht entgehen, überall in Unvernunft auszulaufen.

Fragen wir zuerst nach der Idee der feststehenden Gewißheit, so sehen wir, daß Tausende von Jahren dazu gehörten, bis die Menschheit in der Philosophie des Aristoteles zum Bewußtsein kam über den Charakter des Notwendigen und Allgemeinen, das dem Denken beiwohnen müsse. Und wieder währte es fast 2000 Jahre, bis dieses Bewußtsein zur fruchtbringenden Anwendung auf die Wissenschaft kam. Das Bewußtsein um die Gewißheit des Denkens hat sich in seiner ganzen Entwickelung abhängig gezeigt von dem Wachstum der Klarheit, mit der das Bewußtsein sich selbst in seiner Unabhängigkeit und Geschiedenheit von allen Dingen erfaßte. Und auf diese Klarheit haben die beiden genannten Mächte das menschliche Bewußtsein geleitet. Einerseits hat die hellenische Philosophie, die sich auf des Sokrates Anregung zurückführt, in dem γνωθι σαυτον ihre Wurzel. Und andererseits — welche ungemeine Bedeutung legt gleichfalls der Persönlichkeit, dem persönlichen Thun, der persönlichen Überzeugung, im Unterschiede von allen anderen Religionen, die Religion der alt- und neutestamentlichen Offenbarung bei! Der Wert der Menschenseele wird höher geschätzt als Himmel und Erde, als die Gesamtheit der kreatürlichen Dinge. Diesen unendlichen Wert zu erkennen, d. h. sich selbst von allem andern zu unterscheiden, sich in seiner Überzeugung mit der vollsten Gewißheit zu erfassen, — das ist es, worauf besonders das Christentum immer hindrängt. Und eben diese Religion der persönlichen Überzeugung in Verbindung mit jener Philosophie, die den Menschen zum Maße aller Dinge machte, hat sich geschichtlich als Erzeugerin und Vermittlerin des wissenschaftlichen Lebens, des Strebens nach Gewißheit, nach der gesicherten Abbildung des Wirklichen im Menschengeiste erwiesen. Und diejenige Epoche wiederum in der Entfaltung des Christentums, welche gerade jenem subjektiven Moment zum entscheidensten Durchbruch verhalf, das Reformationszeitalter, gab das Signal zur letzten Entfaltung der Wissenschaft mit ihrem vollen Selbstbewußtsein.

Und gleichermaßen haben Religion und Philosophie dazu beigetragen, um auch jene andere Idee, die für die Wissenschaft nötig war, nämlich die der systematischen Einheit zu erzeugen. Hier

haben schon die Versuche der griechischen Philosophen, die Welt als ein aus einem einzigen Prinzipe zu erkennendes Ganze aufzufassen, und die von dem nach Einheit strebenden νους zu erfassenden Ideen zu erkennen, der Wissenschaft vorgearbeitet. Freilich richtete sich dies Suchen nach Einheit wesentlich nur auf die Natur. In ganz anderer Weise mußte es gefördert werden, als nun das Christentum mit einer Weltauffassung hervortrat, nach der nicht nur die gesuchte Einheit in der Natur gefunden, die Welt als ein Ganzes, von dem einen absoluten Gott herkommend und in ihm lebend, hingestellt war, sondern wonach auch zum ersten Male die Menge der Völker als Menschheit und das bunte Vielerlei der menschlichen Ereignisse und der Völkerschicksale als eine planvolle Entwickelung mit bestimmtem Anfange und einem vorgesteckten Ziele, dem alle Führungen zweckvoll dienen, aufgefaßt wurde. Die biblische Idee der Menschheit und der Menschengeschichte als einer Einheit ist eigentlich der früheste Ansatz zur Bildung dessen, was wir heute Wissenschaft nennen. Ideen sind es, welche sich danach in den Schicksalen der Völker und der Einzelnen abbilden und auswirken. Die Ereignisse selbst gliedern sich nach ihrer Bedeutung, und diese Bedeutung hängt ab von ihrer Kraft zur Verwirklichung jener Ideen. In dieser Auffassung der Menschheit und der Geschichte steht die Bibel einzig da und dürfte somit ihr Einfluß auf die Entwickelung des menschlichen Geistes zur Wissenschaft hin unbestritten sein. Aber auch in der Auffassung der Natur kam die Bibel den philosophischen Ideen des Altertums weit voraus. Die Idee eines zweckvollen Ganzen wurde von ihr nicht nur umfassender sondern auch tiefgreifender auf die Natur übertragen. Ganz abgesehen davon, ob diese teleologische Anschauung richtig ist oder nicht, so mußte unzweifelhaft mit ihr der Entwickelung des menschlichen Denkens zur Wissenschaft ein wesentlicher Dienst geleistet sein. Denn die Wissenschaft sucht nach Einheit in dem Vielen. Und wenn dieses Gesuchte dargestellt wird als der absolute Gott, der seine Zwecke, und schließlich seinen letzten Zweck, in der Menge der Kreaturen verwirklicht, welche durch ihn, nach seinen Ordnungen, Maßen und Zahlen regiert werden, — so ist mit dieser Darstellung, auch

wenn sie falsch wäre, dem wissenschaftlichen Streben die fruchtbarste Anregung gegeben.

Es ist also die Idee der systematischen Einheit, oder kurz gesagt des Organismus, und die organische Betrachtung der Dinge, welche die Menschheit einerseits der hellenischen Philosophie, andererseits dem Christentum verdankt. Die Fähigkeit zur organischen Betrachtung der Dinge aber ist die Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Behandlung. Denn als das Wesen derselben haben wir erkannt das Streben nach der Erkenntnis von Gesetzen. Gesetze aber sind beherrschende Gedanken. Und in der Idee des Beherrschens, des Vorherrschens liegt die Gliederung, die Organisation. Folglich geht das Streben der Wissenschaft auf die Erkenntnis eines Organismus hin, und damit ist nichts anderes gesagt als auf die Darstellung der an einem bestimmten Gegenstande oder auf einem bestimmten Gebiete gewonnenen Erkenntnisse als System.

Wissenschaftliches Leben ist also dann erst möglich, wenn einerseits die Selbständigkeit des Subjektes und andererseits der organische Charakter des Objekts in das Bewußtsein der Menschheit übergegangen ist. Aus der ersteren geht die Kritik hervor, die Scheidung des Wahren vom Falschen, die Abgrenzung des Sicheren in der Erfahrung von dem noch Ungewissen und das Streben nach unzweifelhafter Gewißheit. Dem Bewußtsein um den organischen Charakter des Gegenstandes aber entspricht das Streben nach Auffindung von Gesetzen, die systematische Darstellung des erkannten Organismus, in der die Wissenschaft zur Ruhe zu kommen sucht.

Jenes doppelte Bewußtsein aber, ohne dessen Vorhandensein zu keiner Zeit und in keinem Volke Wissenschaft entstanden oder auch nur gepflegt worden ist, ist kein Produkt der Wissenschaft selbst, die sich etwa durch das ihr eigentümliche Verfahren dies Fundament erst eigenhändig erbaute. Es ist nicht die Folge von empirischen Kenntnissen, nicht das Ergebnis eines Experimentes oder auch nur einer Summe von durch Beobachtung gewonnenen Erfahrungen. Sondern diese Absicht auf ein organisches Ganze im Wissen ist die Frucht von Entwickelungen, welche von dem Fortschreiten der

exakten Forschung unabhängig sind, nämlich der Philosophie und der Religion. Hier haben wir eine Grenze der Wissenschaft, d. h. wir erkennen, daß zu ihrer Geburt eine subjektive Entwickelung gehört, die ihr vorangeht und auch von ihrem Einfluß unabhängig sich behauptet.

§ 35. Es tritt uns nun weiter aus der Entwickelungsgeschichte der Wissenschaft die Erkenntnis entgegen, daß zu den subjektiven Vorbedingungen ihrer Entstehung auch noch eine objektive hinzukommen muß. Nicht nur muß sich auf Seiten der Menschheit die organische Auffassung der Dinge entwickelt haben, sondern es muß der organische Charakter auf Seiten des Objektes auch wirklich vorhanden sein. Und auch dazu gehört eine lang währende außerwissenschaftliche Entwickelung. Zwar in der Naturbetrachtung brauchen wir uns um den organischen Charakter unseres Gegenstandes keine Sorge zu machen. Die ganze Welt ist ein Organismus. Und die Wissenschaft braucht diesen Organismus nur im menschlichen Geiste abzubilden, so ist ein System vorhanden, der globus intellectualis, wie Bacon sagte. Jeder Teil des Weltganzen repräsentiert selbst wieder ein organisches Ganzes. Das Abbild, was der Mensch von dem einzelnen Teil in einer besonderen Wissenschaft entwirft, muß also dieselbe Eigentümlichkeit, den organischen Zusammenhang, die Beziehung aller Teile auf einen Mittelpunkt, auf ein beherrschendes Grundgesetz in sich aufweisen. Würde ein Gegenstand der Beobachtung unterzogen, wo eine solche Organisation nicht statt hat, so würde damit der Möglichkeit der wissenschaftlichen Behandlung ihre Grenze gesetzt.

So weit wir nun Naturgesetze wirken sehen, zeigt sich uns auch gesetzmäßig wirkende Organisation. Aber je mehr die wissenschaftlichen Objekte, in ihrem Entstehen selbst, abhängig waren von der freien sittlichen Entwickelung des Menschen, desto bedingter wird die Möglichkeit ihrer systematischen Behandlung. Dies zeigt sich schon bei der Wissenschaft der Geschichte. Wir suchen darin die Ereignisse der Menschenwelt systematisch, wissenschaftlich zu behandeln, indem wir dem Organismus, der sich darin

offenbart, tastend nachgehen. Aber wir bleiben weit davon entfernt das Ganze desselben zu erfassen, das sich ja selbst erst noch in dem Laufe der Zeit aufbaut, und können auch rückblickend immer nur einzelne Bruchstücke desselben unserem Verständnis erschließen. Noch bedingter ist die systematische Behandlung z. B. bei den Sprachen. Hier ist die Fähigkeit der einen Sprache, wissenschaftlich behandelt zu werden, geringer als die der anderen. Und diese Fähigkeit hängt davon ab, wie weit die Sprache Gelegenheit gehabt hat sich organisch zu entwickeln. Es giebt viele Sprachen, welche an dieser Entwickelung gehindert sind. Entweder haben Völkermischungen auch Sprachmischungen erzeugt, welche gar nichts Organisches mehr aufweisen; unvermittelt stehen Worte und Formen der verschiedensten Herkunft neben einander. Oder es hat eine geistige Versumpfung und Verwilderung des betreffenden Volkes eine gesunde Entwickelung der eigenen Sprache verhindert, die nur zu dem allerdürftigsten und rohsten Verständigungsmittel geworden ist. So stellt weder die Grammatik noch die Etymologie ein erkennbares organisches Gewächs dar, sondern das Ganze ist ein Gemisch von Lauten, das eine systematische Behandlung nicht gestattet.

Noch mehr tritt dieser Einfluß der historischen Entwickelung auf den Gegenstand und seine Brauchbarkeit für wissenschaftliche Behandlung hervor bei der Jurisprudenz. Nicht jedes Recht ist geeignet zu einer wissenschaftlichen Behandlung, z. B. die Rechte wilder Völker. Und „nur ein einziges Recht von all den unzähligen Rechten, welche den Erdball bedecken, hat diese urzeugende Kraft besessen, eine Rechtswissenschaft aus eigenem Vermögen, nicht von anders her entlehnt, hervorzubringen, sich selber zu erkennen und das Innerste seines Daseins kundzugeben. In einer tausendjährigen Entwickelung, von dem Zwölftafelgesetz an bis zum Corpus Juris Justinians ununterbrochen fortschreitend, hat das römische Recht mit seiner Ausbreitung über den ganzen Orbis terrarum zugleich die volle Entfaltung aller ihm mitgegebenen Entwickelungskräfte gefunden. Es ist das einzige von allen Rechten, welches ungestört sich ausleben und zum Schlusse in einer großartigen Sammlung sich selbst zusammenzufassen und

den kommenden Jahrhunderten zu überliefern vermocht hat.“ [1]) — Durch diese Fügung ist es dem römischen Recht gelungen, die in ihm liegenden Gedanken organisch auszugestalten. Es gehen die einzelnen Begriffe durch den Bau des ganzen Rechts hindurch, den verschiedenen Verhältnissen sich anpassend und ihnen vom Ganzen her das Gepräge gebend. Und weil nun diese organische Bildung des Rechts unter dem Einfluß der Menschen, des sittlich handelnden freien Geistes selbst vorging, so fand derselbe Geist auch auf diesem Gebiet zuerst den systematischen Faden für die wissenschaftliche Behandlung. So lieferte die römische Rechtsbildung selbst, neben der hellenischen Philosophie, ihren Beitrag zur Herstellung der Vorbedingungen für das Entstehen der Wissenschaft.

Alle diese zur Wissenschaft führenden Entwickelungen aber sind unabhängig von dem wissenschaftlichen Leben selbst gewesen. Es sind Völkerbewegungen, es sind geistige Strömungen, aus denen sie entstanden sind, — Bewegungen, deren erste Anfänge zumeist im tiefsten Dunkel liegen und deren treibende Kraft sich aus ganz verschiedenen Elementen zusammensetzt. Ohne jene zähe Energie der Römer und ihre mannhafte Tüchtigkeit, ihren der Phantasie und der Poesie so abgeneigten Sinn, hätten wir kein römisches Recht und weiter keine Jurisprudenz. Und wer möchte für gewiß behaupten, daß wir ohne die Anregungen der christlichen Religion, ohne die durch die Bibel zum geistigen Besitz der Menschheit gewordenen Ideen, eine Wissenschaft der Geschichte hätten? — Hier haben wir also wiederum eine Grenze der Wissenschaft, d. h. wir erkennen, daß zu ihrer Geburt auch eine objektive Entwickelung gehört, die ihr vorangeht und auch von ihrem Einfluß unabhängig sich behauptet. Denn hat es die Menschheit nicht erlebt, daß die wissenschaftliche Entwickelung in ihrem Gange unterbrochen worden ist? Mit dem Beginne des Mittelalters unterlagen die Umstände auf dem Welttheater gewaltthätigen Veränderungen und alle die schönen Ansätze zu wissenschaftlichen Bestrebungen

1) Sohm, die deutsche Rechtswissenschaft. In der Allg. Kons. Monatsschrift. 1884. S. 229.

des Altertums wurden damit zerstört. Dieselben besaßen nicht die Kraft, aus sich selbst heraus unter den neuen Zuständen sich weiter zu bilden, sondern es bedurfte erst einer langdauernden Wiederherstellung aller jener Vorbedingungen, um in der wissenschaftlichen Arbeit an den vor Jahrhunderten abgerissenen Faden wieder anknüpfen zu können.

§ 36. Diese Vorbedingungen haben sich aber nicht nur einmal oder in einzelnen größeren Epochen der Geschichte als notwendig für das Entstehen der Wissenschaft erwiesen. Sondern fort und fort steigt die bewußte wissenschaftliche Arbeit auf aus einem Gebiete, das ihrem Einfluß entzogen ist. Mit anderen Worten: es giebt auch für den einzelnen Forscher oder für die Gesamtheit der Forscher einer bestimmten Zeit Vorbedingungen für das Fortschreiten auf der Bahn des Wissens, welche von diesem Wissen selbst unabhängig sind. Der Laie macht sich über den Weg, auf dem die Wissenschaften fortschreiten, oft ganz verkehrte Vorstellungen. Die wissenschaftliche Arbeit denkt er sich gewissermaßen unter dem Bilde einer Rechenmaschine, an der man einfach Platz zu nehmen habe, um nach Einübung gewisser Kunstgriffe an dem großen Exempel durch Experiment und exakte Forschung weiterzurechnen. Freilich ist dies, ich möchte sagen die Alltagsarbeit der Wissenschaft. Es gehört dies regelrechte Fortschreiten von einer Beobachtung zur anderen zu dem wissenschaftlichen Handwerk. Die Kenntnisse werden dadurch erweitert, die Beobachtungen werden aktenmäßig registriert, neue Aufgaben ergeben sich aus den gewonnenen Resultaten und neuer Gewinn ist wiederum aus ihnen zu ziehen. Allein die Hauptfortschritte hängen doch noch von ganz anderen Bedingungen ab. Sie sind nicht mit Notwendigkeit gebunden an ein nachweisbares Verfahren, das sich jeder helle Kopf mit einigem Fleiß anzueignen vermöchte. Die wissenschaftlichen Objekte, Natur, Geschichte u. s. w. gleichen vielmehr lebendigen Wesen, welche zu vertrautem Umgange sich nicht jedem Geist erschließen. Während hier ein fleißiger Mann mit Hammer und Messer, mit Rechnen und Schreiben redlich bemüht ist, einen Schutt von Kleinigkeiten aufzuräumen, aber im

Grunde doch vor verschlossenen Thüren arbeitet, so erscheint dort ein Liebling der Musen, um durch leichte Berührung mit dem Zauberstabe des Genies die Thore zu sprengen, welche den Zugang zu ungeahnten Gebieten erschließen, wodurch Hunderten jener wissenschaftlichen Handwerker wieder für lange Zeit Beschäftigung gewährt wird. Und auch bei dem einfacheren Problem ist es nicht allein der Fleiß des rechnenden Verstandes, welchem der Erfolg sicher ist, sondern die ganze Richtung des Gemütes, die Art die Dinge anzuschauen, ein gewisser natürlicher geistiger Instinkt, aber auch der durch sittliche Entwickelung gereifte Charakter — diese Faktoren sind es, welche für die Inangriffnahme des Problems und seine Lösung oftmals den Ausschlag geben. Und dies gilt nicht nur für die Geschichtswissenschaft, wo der Wert für das Verständnis der historischen Ereignisse einleuchtend ist, den die Eigenschaften des Gemütes, die eigenen Erlebnisse des Forschers, die durch seine Lebensschicksale erworbenen sittlichen Erfahrungen haben. Einen ähnlichen Wert haben sie auch auf anderen Gebieten. Goethe nennt alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, „glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.“ [1]) Diese Fruchtbarkeit zeigt sich eben darin, daß die Herrschaft einer Idee, eines großen Gedankens in dem Gemüte des Forschers, seinen Versuchen eine Richtung geben kann, die ihnen Erfolg sichert. Derselbe Goethe spricht einmal seine „wachsende Überzeugung“ aus, „daß alles was durch Menschen geschieht, in ethischem Sinne betrachtet werden müsse.“ Er bat sich deshalb von dem Engländer Luke Howard, dessen Theorie der Wolkenbildung ihn ungewöhnlich angesprochen hatte, die einfachsten Linien seines Lebensweges aus, „damit ich erkennte, wie

1) In den Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des west-östlichen Divans. Ges. Werk. 1828. 6. Bd. S. 158.

ein solcher Geist sich ausgebildet, welche Gelegenheit, welche Umstände ihn auf Pfade geführt, die Natur natürlich anzuschauen, sich ihr zu ergeben, ihre Gesetze zu erkennen und ihr solche naturmenschlich wieder vorzuschreiben." Er erhält denn auch eine Art Selbstbiographie dieses innig frommen Gemütes und veröffentlicht sie mit der Bemerkung: „Es giebt vielleicht kein schöneres Beispiel, welchen Geistern die Natur sich gern offenbart, mit welchen Gemütern sie innige Gemeinschaft fortdauernd zu unterhalten geneigt ist." [1])

Wir können uns auch den Weg ganz deutlich machen, auf welchem die subjektiven Bedingungen des Forschers, welche in dem gerade ihn besonders treibenden Ideen liegen, Einfluß auf den Gang seiner Forschung gewinnen. Wir erinnern uns dazu an das, was wir oben über den Weg, auf dem Gewißheit in der Wissenschaft zu stande kommt, gelernt haben. Der Weg zur festgestellten Wahrheit geht durch den Versuch, das Experiment, die Hypothese, und als Vermittlerin dient die Einbildungskraft, die Phantasie. Sie hilft genialen Männern zu Einfällen über Möglichkeiten von Naturzusammenhängen, welche bisher nur als ungelöste Rätsel vor dem Forscher standen. Oft sind es Zufälligkeiten, welche dabei walten. Allein nicht jeder Forscher ist bei dem Anblick eines fallenden Apfels auf den Gedanken gekommen, ob wohl das Gesetz des Falles auch auf die Planetenbewegung Anwendung finden möchte, wie Newton. Was war es, was seine Phantasie zu dem ersten Erahnen solcher bedeutungsvollen Analogien führte? „Newton besaß," sagt Tyndall, „die große Gabe sinnenden Nachdenkens in hohem Grade. Er konnte die dunkelste Frage so lange betrachten, bis sie ihm ganz durchleuchtet erschien. Wie dieses Licht entsteht, das können wir nicht erklären, allein daß es entstehe, ist eine Thatsache." Tyndall sagt dies in einer Abhandlung „über den wissenschaftlichen Nutzen der Einbildungskraft", [2]) in welcher er die Bedeutung solcher genialen

1) Ges. Werk. Bd. 51 (1834). S. 232.

2) Fragmente aus der Naturwissenschaft. Vorlesungen und Aufsätze von John Tyndall. Deutsche aut. Ausgabe ... von H. Helmholtz. Braunschweig, 1874. Nr. VII. S. 71. 131 ꝛc.

Würfe einzelner großer Männer für die Fortschritte der Wissenschaft hervorhebt. Da heißt es: „Die Fähigkeit, in der schattenhaften Region, welche wirkliches Wissen umgiebt, Neues auszuspähen, hängt nicht, wie manche glauben, von der Methode, sondern von dem Genie des Forschers ab.“ So spricht auch Alexander v. Humboldt von der ahnenden Phantasie, die man vom Wissen unterscheiden müsse, die aber für die Ergründung des Wirklichen oft viel geleistet habe, z. B. in Plato, Kolumbus, Kepler u. A.[1])

Kraft der Phantasie bewegt sich nun in dem Versuch oder der Hypothese der Geist zunächst mit vollkommener Freiheit. Der Abergläubische schlägt zur Erklärung von Naturproblemen ganz verwirrte Wege ein. Der kleinliche Geist bleibt bei seinen Erklärungsversuchen an Nebendingen haften. Je weniger ihm die Bedeutung allgemeiner Gesetze aufgegangen ist, desto leichter öffnet sich ihm der Weg des Irrtums. Je richtiger aber die die freie Thätigkeit der Phantasie leitenden Ideen sind, auf je vollkommenerer Auffassung der Natur sie beruhen, desto leichter wird die Hypothese das Richtige treffen. Diese leitenden Ideen sollen sich freilich durch die fortschreitende Wissenschaft in dem Geist des Forschers klären, allein daß sie überhaupt vorhanden sind und als treibend und leitend auftreten, ist nicht Folge von empirischen Kenntnissen oder Experimenten, sondern ist die Frucht von Entwickelungen, welche von dem Fortschreiten der exakten Forschung unabhängig sind. Diese Entwickelungen können in verkehrter Richtung stattfinden, sie können dem Forscher ganz falsche leitende Ideen an die Hand geben; dies wird sich ausweisen an ihrer Fruchtbarkeit für die Wissenschaft. Aber ob richtige oder falsche — Ideen hat der Forscher nötig, wenn er sich nicht im Kreise herum bewegen will; und um sie zu haben, wird er sich an seine Weltanschauung wenden müssen. Er wird ein philosophisches Element seiner Forschung beimischen, d. h. eine Betrachtung, die sich nicht unmittelbar aus dem Experiment ergiebt, sondern die frei die sich darbietenden Erscheinungen und ihre Gesetze ver-

1) Kosmos II, S. 138.

Indirekt. Nicht daß dies eine willkürliche Verknüpfung wäre, sondern sie liegt wirklich in den Dingen; aber sie ist nicht jedem Experimentenmacher zu finden gegeben, sondern der einzelne ist hier im Vorteil oder im Nachteil je nach dem Maße seiner spekulativen oder philosophischen Begabung, der Weite seines Gesichtskreises, der Tiefe seiner Anlagen u. s. w.

In diesem Sinne hat man z. B. gefragt, „ob Naturalismus oder Theismus das leitende Prinzip in den Naturwissenschaften sein könne?“ [1]) Und der Streit darüber ist gerade gegenwärtig ein allgemeiner. Niemand zweifelt daran, daß er in seiner Forschung von solchen Prinzipien geleitet wird, welche selbst schon Voraussetzungen seiner Wissenschaft bilden. Und von welcher Bedeutung dieselben oft sind, tritt in manchen hervorragenden Beispielen zu Tage. Von Kepler sagt Whewell: „Die Hauptidee, die ihn in allen seinen Versuchen leitete, ist nicht nur völlig wahr, sondern auch zugleich eine sehr philosophische und scharfsinnige, daß nämlich irgend ein algebraisches oder geometrisches Verhältnis zwischen den Distanzen der Planeten und ihren Umlaufszeiten existieren müsse.“ Und was ihm diese „unerschütterliche Überzeugung von dem Dasein einer solchen Wahrheit“ gab, spricht er selbst aus: es ist die göttliche Stimme, die er in der Welt selbst vernimmt, „nicht mit Worten und Silben, sondern in der Sache selbst und in der Gleichmäßigkeit (commensuratio) des Verstandes und der Sinne mit der Anordnung der Körper.“ Und von demselben Mann sagt Sigwart: „Wenn K. nicht diese eigentümliche Konstitution des Geistes, diese Richtung auf das Ganze einer Weltansicht, diese Fülle von Phantasie, diesen begeisternden Glauben an eine die Welt durchdringende Vernunft gehabt hätte, besäßen wir schwerlich je die Keplerschen Gesetze. Sein philosophisches Streben, oder besser gesagt, seine philosophische Gesinnung war es doch, die sein mathematisches Talent erst recht fruchtbar machte.“ [2])

1) J. H. Fichte, in der Zeitschrift für Philosophie ꝛc. von Fichte, Ulrici und Wirth. Neue Folge. Bd. 46. Halle, 1865.

2) Die Stelle über Kepler ist meiner „Naturwissenschaft und Philosophie“ entnommen, wo auch die Belegstellen angeführt sind. S. 24 ff.

Eine wahrhaft klassische Stelle darüber aus der Einleitung Ritters zu seiner „Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen" möge hier ausführlich folgen: „Die Anordnung aller in diesem Werke versammelten Thatsachen muß, um methodisch zu heißen und zu einem natürlichen System zu führen, einen Haltungspunkt, einen idealen Hintergrund haben. Nur durch ihn kann das Empirische zu einem Zusammenhang, das Mannigfaltige zur Einheit gelangen, welche selbst der toten Natur fehlt. Ohne diesen idealen Hintergrund, Hypothese, Theorie, oder wie man ihn sonst bezeichnen will, komme er zum Bewußtsein oder nicht, wird wohl von menschlicher Seite nie ein Ganzes zu stande kommen. Denn selbst die festeste Überzeugung, ohne alle Beihilfe eines solchen bei der Forschung zu Werke zu gehen, ist in der That, wie schon Playfair sagt, an sich die erste Theorie. Mangel einer ausgesprochenen Theorie führt also darum nicht eher zur Wahrheit und schützt ebenso wenig vor Parteilichkeit. Nur Kenntnis der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften, die Behutsamkeit in der Anwendung des Gedachten und das aufrichtige Streben nach Wahrheit können der menschlichen Schwachheit in diesem Punkte zu Hilfe kommen, um wenigstens den Ausdruck „unbefangene Ansicht der Thatsachen", dessen jeder aufrichtige Forscher sich so gern bedient, zu rechtfertigen. — Der ideale Hintergrund, aus welchem dem Verfasser in diesem Werke die unbefangene Ansicht der Thatsachen zur Anwendung auf diese spezielle Weise hervorgegangen scheint, liegt ihm nicht in der Wahrheit des Begriffs, sondern im Gesamtinhalt aller Wahrheiten für ihn, also im Gebiet des Glaubens. Er beruht auf einer inneren Anschauung, die sich aus seinem Leben in der Natur und in der Menschenwelt gebildet hat. Diese Grundidee müßte aus allen Teilen zurückstrahlen und sich in anderen ähnlichen Naturen wiedererwecken." [1])

Man darf nicht glauben, daß diese Bekenntnisse Ritters, Keplers u. A. sich in Widerspruch setzen mit den oben von Bacon aufgestellten Forderungen der vorurteilsfreien Untersuchung.

1) C. Ritter, die Erdkunde ꝛc. Berlin, 1882. S. 22.

Wir können vielmehr in jenen eine gewisse Ergänzung für diese letztere sehen. Auch der von einer Weltanschauung oder irgend einer leitenden Idee beseelte Forscher will nichts anderes als die strenge Wahrheit ergründen und zur Darstellung bringen. Er mag seine Theorien und Ideen festhalten, er mag sich ihrer fruchtbaren Anregung für seine Studien dankbar bewußt bleiben. Die Baconische Forderung geht eben dahin, daß er den Unterschied dessen, was er auf diese Weise subjektiv hinzugebracht, von dem, was er objektiv herausbringt, stets im Bewußtsein behalte. Und weiter daß er Geduld habe zu warten und dahingestellt sein zu lassen, wenn eine Beobachtung gegen seine eigenen Voraussetzungen ausschlägt, und daß er sich nicht verdrießen läßt, die Schwierigkeit immer wieder durchzukosten, welche nach Goethe für alle Männer vom Fach darin besteht, „daß ihnen nicht erlaubt ist das Unnütze zu ignorieren.“ [1]) — Den anregenden und klärenden Einfluß allgemeiner Ideen, philosophischer und religiöser Anschauungen hat auch Bacon an sich selbst erfahren. Ihm ist ausgesprochenermaßen der Theismus leitendes Prinzip in der Naturwissenschaft gewesen, wenigstens erklärt er es für eine wissenschaftliche Notwendigkeit an Gott zu glauben und setzt für seine Wissenschaft das Dasein einer Welt schaffenden und ordnenden Intelligenz voraus.[2]) Und mögen andere es mit anderen Prinzipien versuchen, — daß irgend ein Forscher der leitenden Ideen überhaupt jemals entraten könnte, ist undenkbar.

§ 37. Entsprechend den Ideen, welche bei dem einzelnen Forscher der Phantasie zur Leitung dienen und damit die Bahn seines Strebens und Auffassens vorzeichnen, giebt es aber auch für ganze Zeiträume geistige Richtungen, welche bestimmend wirken in Bezug auf die Wissenschaft. Wir haben in den vorangehenden Kapiteln mehrfach Veranlassung gehabt, der philosophischen Spekulation in ihrer Anmaßung zu begegnen, womit sie den Gegenstand der Wissenschaft selbst produzieren oder wenigstens

1) Fragmente zur Naturwissenschaft. Bd. III. S. 287.
2) Fischer über Bacon a. a. O. S. 401.

aus eigener Machtvollkommenheit ihm seine Lebensgesetze vorschreiben wollte. Hier, wo wir von den Grenzen der Wissenschaft und den außerwissenschaftlichen Einflüssen auf ihr Entstehen und ihre Entwickelung handeln, begegnen wir der Philosophie wieder, um ihr jetzt aber ein reiches Maß von Einfluß zuzugeben, nämlich als Erzeugerin jener leitenden Ideen für ein ganzes Zeitalter. Daß z. B. die philosophischen Revolutionen auf dem Gebiete des Rechts einen tiefgreifenden Einfluß auf die Entwickelung der Rechtswissenschaft gehabt haben, — wer wollte das leugnen? Die Periode des Naturrechts, obgleich wir die Wissenschaft dazu beglückwünschen, daß sie vorüber ist, bezeichnet doch einen wichtigen Abschnitt für die wissenschaftliche Auffassung des Rechts. „Mit jenem Augenblick erhob sich, wie das Staatswesen, so das Rechtsleben aus den Banden der Tradition. Der Gesetzgebung wuchsen die Flügel.. Eine gesetzgeberische Reformation des gesamten Rechtslebens nahm ihren Anfang. Aus den mächtigen Impulsen der naturrechtlichen Philosophie ging die Vollkraft der gesetzgebenden Gewalt hervor, unter deren Herrschaft wir noch heute stehen." Dies sind Worte Rudolf Sohms, der dann fortfährt: „Das Übermaß der Erwartungen, welches das vorige Jahrhundert an die jugendlich aufstrebende Gesetzgebung knüpfte, teilen wir heute nicht mehr. Wir haben die Grenzen, auch die Schwächen der gesetzgebenden Gewalt kennen gelernt. Aber trotzdem ist die schneidige Kraft, mit welcher die Gesetzgebung noch heute die Welt des Rechtslebens beherrscht, ein Erbteil der Rechtsphilosophie des vorigen Jahrhunderts, eine Nachwirkung der mächtigen Welle, welche damals von der vulkanisch wirkenden naturrechtlichen Bewegung emporgeworfen wurde." [1]) — Die Spekulation also, welche den Gegenstand der Rechtswissenschaft zwar nicht erzeugen kann, zeigt sich doch von Bedeutung zur Erzeugung jener leitenden Ideen, welche zum Verständnis der organischen Gesetze des historischen Rechts in seiner Fortbildung für die Gegenwart dienlich sind. Die Rechtsphilosophie erkannte den unnatürlichen Formalismus, mit

1) Die deutsche Rechtswissenschaft. Allg. kons. Monatsschrift. 1884. S. 135.

dem das Hiſtoriſche behandelt wurde. Sie überſchlug ſich nun zwar in der Verwerfung der hiſtoriſchen Betrachtungsweiſe überhaupt. Allein ſie half doch dazu, vorurteilsfreier „das Antlitz der Dinge zu ſchauen“ und ſo gerade den Boden zu bereiten, von dem aus die wahrhaft organiſche Anſchauung der hiſtoriſchen Schule, die wir im 2. Kapitel gezeichnet haben, erſt möglich wurde.

Einen ganz ähnlichen Einfluß der Philoſophie haben wir zu konſtatieren, wenn wir zurückblicken auf unſere oben gegebene Abweiſung der ſpekulativen Naturwiſſenſchaft. Auch von ihr konnten wir für die richtige Erkenntnis der Natur kein Heil erwarten. Wir konnten ſie verfolgen, wie ſie bis in die unfruchtbarſten Phantaſien ſich verirrte. Damit aber darf nicht geleugnet werden, daß aus der ganzen naturphiloſophiſchen Epoche, deren Überwindung das Auftreten Humboldts kennzeichnet, der Naturwiſſenſchaft für die leitenden Ideen, deren ſie zur Forſchung bedarf, manche heilbringende Anregung gegeben iſt. Ganz richtig weiſt Steffens[1]) auf das bedenkliche Schwanken der Naturphiloſophen hin, „in ihren Bemühungen, ſich eine Grundlage für das Wiſſen und Erkennen zu verſchaffen. Mit einer bloßen Annahme des Alls iſt wenig gewonnen für die Wiſſenſchaft.“ Aber er fährt dann fort: „Es kann durch das Losreißen der Betrachtung von einer überlieferten Form, durch die freiere Beweglichkeit der Seele, manches erkannt werden, was die herrſchende einſeitige Richtung verbarg. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß dieſes geſchehen iſt. Wunderbar reich iſt der menſchliche Geiſt und durch das bloße Zerreißen lange getragener Ketten enthüllen ſich eine Menge von Ideen, eröffnen ſich viele verborgene Seiten der Natur, tritt eine lebendige Kontinuität der wechſelnden Formen hervor, wo ein mühſames Geſchäft nur Einzelnes mit dem Einzelnen kümmerlich verband. Aber das ſo Gewonnene gehört erſt dann der Wiſſenſchaft zu, wenn es ſtrenge einer allgemein aner-

1) Schriften von Heinrich Steffens. Alt und Neu. Breslau, 1821. 1. Bd. S. 79, in einer Abhandlung „über das Verhältnis der Naturphiloſophie zur Phyſik unſerer Tage.“

kannten Grundlage eingebildet ist. Eine Ahnung kann uns überzeugen, daß wir das Rechte gefunden haben; eine verborgene Fülle entquillt dem frei Erkannten und ergreift uns, ein innerer Zusammenhang deutet auf eine tiefere Einheit. Aber mäßigen wir nicht die Freude, die daraus entsteht, ergeben wir uns unbedingt der Ahnung, die uns ergreift, dann verschwindet die freie Beweglichkeit schnell, wie sie entstand; an der Stelle einer wahren Grundlage, die für alle Forschung die nämliche bleibt, entsteht eine getrennte, in sich verschlossene, daher völlig nichtige, die, soweit sie wirkt, die Freiheit der Forschung, ihre wirklich absolute Seite tötet und die Wissenschaft der Willkürlichkeit preisgiebt. Das ist leider nur zu sehr geschehen." — Wir haben diese Stelle ganz hierhergesetzt, weil darin sehr einsichtig der Unterschied beschrieben ist zwischen der falschen Spekulation, die ihre „Ahnungen" nicht wissenschaftlich bearbeiten läßt, und der die Forschung anregenden philosophischen Ideen. Und Steffens beweist auch noch weiter an einer Reihe von speziellen Beispielen aus der Naturwissenschaft, an Männern wie Oerstedt, Oken, Carus u. A., „daß die Naturphilosophie einen Einfluß auf die Naturwissenschaft geäußert hat, der sich nicht mehr abweisen läßt, daß sie aus ihrer innersten Mitte heraus assimilierend gewirkt hat; was nicht möglich ist, wenn sie nicht zugleich selbst assimiliert wird."

Daß auch die verkehrte spekulative Behandlung der Geschichte von Anregung für die wirkliche Geschichtswissenschaft gewesen ist, kann gleichfalls nicht geleugnet werden. Die Einsicht in das Gezwungene und Widernatürliche der dem Gange der Menschheitsentwickelung durch die absolute Vernunft aufgedrängten Gesetze führte zu desto ernsterem Suchen nach den wirklichen organischen Gedanken der Völkergeschichte. Und stellen wir nicht mit Recht Herder an die Spitze der modernen Wissenschaft der Völkerkunde und der Sprache? Damit bekennen wir aber, daß die erste Bildung eben dieser Disziplinen philosophischen Ideen, aus dem religiösen Glauben erwachsen, ihr Dasein verdankt. Und nicht minder war es für Wilhelm von Humboldts anregende Bestrebungen ein philosophischer Gedanke, der ihnen ihre eigentümliche Energie und Fruchtbarkeit verlieh, nämlich die Vor-

stellung von der machtvollen Wirksamkeit der Idee in den von ihr gewählten Formen, überhaupt die Anschauung der Wirklichkeiten sowohl in der Geschichte als in der Sprache unter dem Gesichtspunkt der Form für einen gewissen geistigen Gehalt. Diese jetzt in aller Munde laufenden Vorstellungen gingen nicht aus den geschichtlichen Kenntnissen jener Heroen hervor, sondern sie tauchten originell in ihrem Geiste auf, um die treibende Kraft in der Erwerbung jener Kenntnisse und in ihrer Verwertung für die Wissenschaft erst zu bilden. Und nicht nur jene schöpferischen Geister, sondern alle die Forscher, welche die laufenden Geschäfte der Geschichtswissenschaft zu besorgen haben, stehen unter dem Einfluß der die Zeit beherrschenden philosophischen und religiösen Ansichten, wie darauf Niebuhr mit vorzüglicher Klarheit in dem Vorwort zu seiner römischen Geschichte hinweist. So verdankt der einzelne das Verdienst, was gerade ihm um diese oder jene Förderung der Wissenschaft zukommt, viel weniger seiner Methode, als den Vorbedingungen der Forschung, welche ihm seine Natur oder seine Zeit mit auf den Weg gegeben hat.

§ 38. Ehe wir uns nach der Eigentümlichkeit der auf diesem Gebiete der wissenschaftlichen Vorbedingungen herrschenden Gewißheit, nach der Genesis und den Lebensgesetzen der philosophischen und religiösen Ansichten, kurz der Weltanschauung des Forschers, näher umsehen, müssen wir noch eine weitere Untersuchung anstellen, die uns von anderer Seite genau wieder vor dieselbe Frage führt. Wie nämlich die Wissenschaft von außerwissenschaftlichen Vorbedingungen ausgeht, so läuft sie auch am Schluß wieder aus in ein Gebiet, auf dem ihre Methode sich als unfähig erweist, wo man darum durch eben jene Weltanschauungen sich wiederum leiten läßt, welche schon in der Entwickelungsgeschichte der Wissenschaft als idealer Hintergrund oder leitende Ideen sich uns zeigten.

Wir betreten hier zuerst wieder das Gebiet der Naturwissenschaft, auf welchem sich die Grenzen des Wissens am frappantesten offenbaren und wo auch gerade gegenwärtig recht lebendige Verhandlungen über diese Grenzen geführt werden. Es ist bekannt,

daß du Bois-Reymond dazu den erneuten Anstoß gab durch seinen Vortrag über „die Grenzen des Naturerkennens“ von 1872, der solches Aufsehen erregte, daß er nach 9 Jahren, zugleich mit der fünften Auflage desselben einen zweiten über „die sieben Welträtsel“ gehaltenen Vortrag veröffentlichte, welcher erklärend und rechtfertigend auf den ersteren zurückgreift.[1]) Indem die Wissenschaft, so führt dieser gelehrte und geistreiche Vorkämpfer des Materialismus aus, das Kausalitätsbedürfnis des Menschen zu befriedigen sucht, gerät sie an zwei unübersteigliche Grenzen, nämlich erstlich an das Problem der Materie und Kraft, oder die Frage: wie bewegte Materie wurde? — und zweitens an das Problem des Bewußtseins oder die Frage: wie Materie empfinden und weiter wie sie denken und wollen kann. In den sieben Welträtseln legt er sogar sieben bisher ungelöste Probleme vor, nämlich 1) das Wesen der Materie und Kraft, 2) die Entstehung der Bewegung, 3) die Entstehung des Lebens, 4) die Entstehung der zweckmäßigen Einrichtung der Natur, 5) das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, 6) des Denkens und der Sprache, 7) des freien Willens. Er erklärt aber ausdrücklich von diesen sieben nur das erste und zweite (entsprechend seiner im früheren Vortrag gezogenen ersten Grenze) und das fünfte (seiner zweiten entsprechend) für transcendent, d. h. so, daß sie der Natur der Dinge nach nie erklärbar sein werden. Von dem Wesen der Materie heißt es: „Wie man (das Hindernis für die Erkenntnis) auch zu umgehen versuche, in der einen oder anderen Form stößt man darauf. Von welcher Seite, unter welcher Deckung man sich ihm nähere, man erfährt seine Unbesiegbarkeit. Die alten jonischen Physiologen standen davor nicht ratloser als wir. Alle Fortschritte der Naturwissenschaft haben nichts dawider vermocht, alle ferneren werden dawider nichts fruchten.“ Und von der Empfindung oder dem Bewußtsein: „Der . . . Faden des Verständnisses zerreißt, und unser Naturerkennen gelangt an eine Kluft, über die kein Steg, kein Fittig trägt . . . Dies neue Unbegreifliche ist das Bewußtsein. Ich

1) Beide zusammen gedruckt. Leipzig, 1882.

werde jetzt darthun, daß nicht allein bei dem heutigen Stand unserer Kenntnis das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, was wohl jeder zugiebt, sondern daß es auch der Natur der Dinge nach aus diesen Bedingungen nie erklärbar sein wird. Die entgegengesetzte Meinung, daß nicht alle Hoffnung aufzugeben sei, das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen zu begreifen, daß dies vielmehr im Laufe der Jahrhunderte oder Jahrtausende dem alsdann in ungeahnte Reiche der Erkenntnis vorgedrungenen Menschengeiste wohl gelingen könne: dies ist der zweite Irrtum, den ich in diesem Vortrage bekämpfen will."

Du Bois-Reymond erklärt ausdrücklich, daß die Frage: wie Leben wurde? nicht mehr transcendent sein würde, wenn wir wüßten, wie Bewegung entstand, daß ferner für das Problem der Zweckmäßigkeit der Natur Darwin neuerdings einen Ausweg gefunden zu haben scheine, und daß endlich das Denken und der Wille nicht mehr unverständlich sein würden, wenn wir Empfindung und Bewußtsein erklären könnten, — aber jene beiden Fragen hebt er in ihrem ewig und unbedingt transcendenten Charakter mit Bestimmtheit hervor. Man hat zur Erklärung des Wesens der Materie die Hypothese der Atome aufgestellt. Allein, sagt du Bois-Reymond, man darf das philosophische Atom nicht mit dem physikalischen verwechseln. Das letztere ist etwas Denkbares. Wir fahren in Gedanken mit Teilung der Materie immer weiter fort, und bleiben dabei mit unserer Anschauung in dem uns angewiesenen Geleise, thun aber dadurch keinen Schritt zum Verständnis der Dinge, da wir in der That nur das im Bereich des Großen und Sichtbaren Erscheinende auch im Bereich des Kleinen und Unsichtbaren uns vorstellen. Hören wir nun aber willkürlich irgendwo mit der Teilung auf, und bleiben bei dem philosophischen Atom stehen, das nicht weiter teilbar ist, so legen wir der Materie neue ursprüngliche Eigenschaften bei, wozu wir kein Recht haben. Denn entweder füllt das philosophische Atom, als nicht mehr teilbar, einen Raum aus, dann muß es abstoßende Kraft haben, sich aus seinem Raume nicht verdrängen lassen, dann ist es kein wirkungsloses mehr, hat also schon eine Kraft

in sich, die nicht erklärbar ist, — oder es ist nur ein Punkt, d. h. die im Raume vorgestellte Negation des Raumes, dann ist nichts mehr da was träge sein könnte und von dem Kräfte ausgingen, wie doch die Materie ist. Also ist das Wesen der Kraft und Materie uns unergründlich. Und ebenso unbegreiflich ist uns, wie die als ewig angenommenen Atome sich in Bewegung setzen konnten. — Aber wenn dies nun auch alles als gegeben angenommen würde: Materie mit Kraft, mit Bewegung, mit Leben, so kommt das zweite transcendente Problem, nämlich wie Materie empfinden und denken kann. Es wäre sehr interessant, meint er, wenn wir es dahin bringen könnten nachzuweisen, daß bei einem bestimmten geistigen Vorgang in bestimmten Ganglienzellen oder Nervenfasern eine bestimmte Bewegung bestimmter Atome stattfände. Allein auch die höchste Kenntnis des Gehirns, die wir erlangen könnten, würde uns darin immer nur bewegte Materie enthüllen. „Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Teilchen aber läßt sich eine Brücke ins Reich des Bewußtseins schlagen. Bewegung kann nur Bewegung erzeugen, oder in potentielle Energie sich zurückverwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie bleibt dabei stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Kausalgesetzes und schon darum sind sie nicht zu verstehen, so wenig wie ein Mobile perpetuum es wäre. Aber auch sonst sind sie unbegreiflich." — Der Verf. schließt seinen berühmt gewordenen Vortrag mit folgendem Bekenntnis: „Gegenüber den Rätseln der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein Ignoramus auszusprechen. Im Rückblick auf die durchlaufene siegreiche Bahn trägt ihn dabei das stille Bewußtsein, daß, wo er jetzt nicht weiß, er wenigstens unter Umständen wissen könnte, und dereinst vielleicht wissen wird. Gegenüber dem Rätsel aber, was Materie und Kraft seien und

wie sie zu denken vermögen, muß er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschließen: Ignorabimus.“ — Und am Schluß des zweiten Vortrages heißt es: „daß die sieben Welträtsel hier wie in einem mathematischen Aufgabenbuch hergezählt und numeriert wurden, geschah wegen des wissenschaftlichen divide et impera. Man kann sie auch zu einem einzigen Problem, dem Weltproblem zusammenfassen.“ —

Das ungewöhnliche Aufsehen, was diese Ausführungen hervorgerufen und das Ignorabimus geradezu zu einer Art von naturphilosophischem Schiboleth gemacht haben, ist zwar dadurch erklärlich, daß hier ein hervorragender Vertreter der materialistischen Philosophie außerordentlich klar die Grenze zieht, wo seine Philosophie infolge des begrenzten wissenschaftlichen Erkennens ihren Anfang nehme. Nur darf man deshalb nicht denken, daß jener Vortrag, wie auch der ihm nachfolgende hervorhebt, etwas wesentlich Neues gebracht habe. Vielmehr stellt sich uns in ihm nur eine energische Reaktion der modernen Naturwissenschaft dar gegen die wieder aufkeimende Naturphilosophie. Diese letztere, welche prinzipiell zwischen dem objektiven Wissen und den subjektiven Ergänzungen seiner Lücken vermittelst der phantasierenden Spekulation nicht scheiden will, welche die Wissenschaft zu Gunsten der Philosophie aufhebt, muß in der Ziehung von Grenzen des Naturerkennens einen tötlichen Streich gegen sich selbst erblicken. Mit ungemeiner Erbitterung hat sie denn auch (in der Person von Häckel, Schmidt u. A.) das Auftreten du Bois-Reymonds aufgenommen und ihm besonders verdacht, daß er auch für die Zukunft die Lösung jener Probleme geleugnet habe, da man doch gar nicht wissen könne, wohin sich der menschliche Geist (der es doch schon vom schleimartigen materiellen Zustande im Kampf ums Dasein vermittelst der natürlichen Zuchtwahl so sehr weit gebracht hat) noch einmal weiter entwickeln könne. Sie stellt darum dem Ignorabimus ein impavide progrediamur entgegen. Uns aber kann diese Stellung der Naturphilosophie nicht weiter verwundern, nachdem wir im vorigen Kapitel ihre ungesunde Grundlage, ihre alle wahre Wissenschaft untergrabenden Prinzipien kennen gelernt haben. Mit der Widerlegung derselben sind auch

ihre Einwände gegen die von der Wissenschaft zu ziehenden Grenzen des Naturerkennens als hinfällig erwiesen.

Die wahre Naturwissenschaft, welche nach der von Bacon gezeichneten Theorie, auf der Bahn der großen Männer ihrer ersten Glanzperiode: Galilei und Kepler bis Newton, und im Sinne und Geiste ihres Chorführers in unserem Jahrhundert, Alexanders von Humboldt, fortzuschreiten bestrebt ist, hat sich zu den von du Bois-Reymond proklamierten Grenzen im Prinzip durchaus bekannt, wenn auch über einzelnes noch Differenzen bestehen, besonders darüber, daß er das Problem des Lebens identifiziert mit dem der Bewegung, sowie das Problem des freien Willens mit dem der Empfindung. Und selbstverständlich gehen die materialistischen und die nicht materialistischen Forscher über sein viertes Welträtsel, die Entstehung von Zwecken in der Natur, welche er auf mechanischem Wege erklären zu können meint, weit auseinander. Wir werden darauf kommen, wenn wir danach fragen, was uns denn für ein Führer geboten wird, wo uns die an ihre Grenzen gelangte Wissenschaft in der Erklärung der Dinge verläßt. Aber ziehen wir nun diese Grenzen enger oder weiter, daß sie überhaupt zu ziehen sind, und zwar eher als das menschliche Kausalitätsbedürfnis zur Ruhe gekommen ist, das ist es, worauf es uns hier ankommt.

Wir hörten schon wie Humboldt als „das letzte Ziel menschlicher Forschung" die Auffindung von Gesetzen hinstellte. Über diese hinaus „ein vernunftgemäßes Begreifen des Universums" zu erstreben hält er für fruchtlos.[1]) Und wiederum ist es hier auch Goethe, dessen Tiefblick die Grenzen klar erkannt hat, die dem menschlichen Geiste gesetzt sind. „Die Natur", sagt er, „hat sich so viel Freiheit vorbehalten, daß wir mit Wissen und Wissenschaft ihr nicht durchgängig beikommen oder sie in die Enge treiben können." Er vergleicht sie mit einem Schachbrett. Alles ist von der Natur gegeben, die Figuren geschnitzt und in die Hand gegeben, deren Wert, Bewegung und Vermögen nach und nach bekannt werden. Da soll man nun Züge thun, auf seine Weise,

1) Kosmos I. S. 31. 67 u. A.

dabei sich zu vereinigen suchen mit denen, die uns nahe stehen u. s. w. Allein die Gründe, warum diese Figuren mit dieser ihrer Natur und ihren Kräften so und so gegeben sind, bleiben uns verschlossen, sie sind für den menschlichen Geist zufälliger Art. „Man bedenke, daß man immer mit einem unauflöslichen Problem zu thun habe und erweise sich frisch und treu, alles zu beachten, was irgend auf eine Art zur Sprache kommt, am meisten dasjenige, was uns widerstrebt. Denn dadurch wird man am ersten das Problematische gewahr, welches zwar in den Gegenständen selbst, mehr aber noch in dem Menschen liegt.“ [1])

Es ist unnötig, weitere Beweise für die so klar zu Tage liegende Grenze der Wissenschaft aus den Sachen selbst oder den Äußerungen der Forscher beizubringen. Die Grenze der Wissenschaft ist das Dasein des Lebens. Wir können das Leben beobachten, und die Gesetze des Lebens erforschen, wir können ergründen, wie Lebendiges aus Lebendigem entsteht, aber wie wir aus Totem oder aus dem Nichts das Leben nicht schaffen können, so bleibt unserem Verstande diese Schöpfung oder dies Entstehen ein in der Sache selbst begründetes Rätsel. Und wenn wir Gedanken darüber haben wollen, so sind wir auf andere Wege angewiesen, als der forschende und beweisende Verstand zu gehen vermag. Unsere Ideen müssen deshalb hier auf den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, auf die objektive Beweisbarkeit verzichten.[2]) Es liegt hierin gar keine Degradierung der Wissenschaft. Die Forscher kennen „die Stärke der Wissenschaft und halten mit unerschütterlichem Vertrauen daran fest, aber sie kennen auch andererseits die Grenzen, jenseits welcher die Kraft der Wissenschaft aufhört, sie wissen wohl, daß Fragen sich dem Geiste aufdrängen, zu deren Lösung die Wissenschaft, so wie sie jetzt fort-

---

1) Fragmente zur Naturwissenschaft. Bd. III. S. 282. 276 ꝛc.

2) Vgl. dazu Hermann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen. (Halle, 1879). S. 15—67: Die Grenzen des wissenschaftlichen Naturerkennens, — der S. 46 ff. nachweist, daß auch schon die Annahme einer Seele einem Bedürfnis des Gemütes entspricht. Der Verstand wird also von innen heraus gezwungen sich das Rätsel selbst erst aufzugeben, das er nachher nicht lösen kann.

schreitet, nicht einmal die Neigung hat." (Tyndall.) Und „während ich der freien Forschung das weiteste Feld einräume, während ich als Mann der Wissenschaft mit natürlichem Stolz auf wissenschaftliche Errungenschaften blicke, während ich zugleich die Wissenschaft für den mächtigsten Hebel aller Geisteskultur und für den wirksamsten Helfer in den materiellen Bedürfnissen der Menschen halte, muß ich doch zweifelnd den Kopf schütteln, wenn Sie mich fragen, ob die Wissenschaft das Problem des Universums gelöst habe oder ob sie es vielleicht in unserer Zeit noch lösen wird" ... Napoleon fragte, als Gelehrte sich über diese Lösung unterhielten, aufblickend zum Himmel: sehr gut, aber wer machte dies Alles? .. „Jene Frage ist noch immer unbeantwortet und die Wissenschaft versucht es gar nicht, sie zu beantworten. Soviel ich die Sache übersehen kann, besitzt auch der menschliche Verstand die Eigenschaften nicht, welche zu der Lösung dieses Problems gehören würden, es übersteigt unsere Kräfte vollkommen .... Die Erscheinungen von Materie und Kraft liegen noch innerhalb unseres geistigen Gebietes, und soweit sich dies erstreckt, wollen wir jedenfalls unsere Forschungen treiben, darüber und darunter und nach allen Seiten liegt jedoch ungelöst das eigentliche große Geheimnis des Universums und bleibt für unsere Geisteskräfte auch unlösbar." [1])

1) Fragmente aus der Naturwissenschaft a. a. O. S. 190. 109 ꝛc. Wir setzen hier noch einige Äußerungen dieses bedeutenden Forschers her, die in ihrer Art ungemein ansprechend und deutlich sind. „Wir wissen nichts", sagt er, „von der inneren Eigenschaft, welche die Materie befähigt, andere Materie anzuziehen, und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft stellt über diese Eigenschaft keine Behauptung auf. Es nimmt die Thatsachen der Anziehung so an wie sie sind und setzt nur die Konstanz der Arbeitsgröße fest." (S. 33.) Dies berührt die eine der von du Bois-Reymond gezogenen Grenzen. Und auf die andere kommt er S. 143 zu sprechen: Überall in den Naturvorgängen würden natürliche Ursachen gesucht und gesehen, die Wirkung molekularer Kräfte. Aber der Grundsatz reiche nicht zu bei psychologischen Vorgängen: ich fühle, denke, liebe. Nun denkt man sich wohl notwendig das Vorhandensein eines Korrelierens zwischen dem Zustand des Gehirns und dem Denken. „Allein der Übergang von der Mechanik des Gehirns zu einer entsprechenden Thatsache des Bewußtseins ist undenkbar ... sie treten zusammen auf, aber wir wissen nicht warum." Wenn der Naturalist

§ 39. Wie die Naturwiſſenſchaft auf dieſe Weiſe in ein Gebiet der Geheimniſſe ausläuft, ſo ſehen wir dieſelbe Erſcheinung entſprechend auf allen anderen Gebieten des Wiſſens wiederkehren. Auch die Rechtswiſſenſchaft, ſo ſahen wir ſchon, berührt „das innerſte Leben des menſchlichen Geiſtes“, indem ſie die ganze Welt der äußeren, hiſtoriſchen Rechtsbeſtimmungen in Verbindung zu ſetzen hat mit den ſittlichen Ideen und den Denkgeſetzen.[1]) Sie kann zu erklären verſuchen, wie der menſchliche Geiſt im hiſtoriſchen Recht Ideen zu verwirklichen ſtrebt und welches die Geſetze ſind, an die er dabei gebunden iſt. Aber das Daſein jener Ideen ſelbſt und der Trieb, der von ihnen zu Rechtsbildungen führt, das ſind lebendige Thatſachen, zu deren Erklärung weder die Beobachtung mit ihrer Induktion, noch der Verſtand mit ſeinen logiſchen Schlüſſen fähig iſt. „Hier liegt das Unendliche, das niemals zu Löſende der wiſſenſchaftlichen Aufgabe. Wir verlangen vom Begriff des Eigentums-, des Forderungsrechts zu dem Begriff des dinglichen, des perſönlichen Rechts, dann zu dem Begriff des ſubjektiven Rechts überhaupt aufzuſteigen, welcher ſeinerſeits weiter auf den letzten, grundlegenden Begriff des objektiven Rechts hinweiſt. Hier kündigen ſich Probleme an, welche, unerſchöpflich, die volle Arbeitskraft einer Generation nach der andern in Anſpruch nehmen. Das iſt der unendliche Reiz, wie aller Wiſſenſchaft, ſo auch der Rechtswiſſenſchaft, daß im Hintergrunde ein letztes, größtes Geheimnis ruht, das wir vor allem zu wiſſen begehren und das uns doch ewig verborgen bleibt, welches ſtets aufs neue das unſägliche Verlangen, die unbezwingbare Sehnſucht in uns wachruft, uns treibend,

---

ſagt, daß die Denkkraft ihr Korrelat in der Mechanik des Gehirns habe, ſo iſt damit anerkannt, was er gebraucht. Aber er iſt nicht berechtigt zu ſagen, daß damit etwas erklärt iſt. Dieſe Ausſage „erklärt in der That gar nichts. Er kann weiter nichts thun, als das Nebeneinandergehen von zwei Klaſſen der Erſcheinung zu behaupten, über deren wirklichen Zuſammenhang er abſolut nichts weiß. Das Problem vom Zuſammenhang des Körpers mit der Seele iſt ebenſo unlösbar in ſeiner heutigen Form als es in vorwiſſenſchaftlichen Zeiten war.“

1) R. Sohm a. a. O. S. 132.

in titanischem Anstreben, wenngleich wir wissen, daß wir den Olymp nicht stürmen werden, dennoch den Ossa auf den Pelion zu türmen." [1])

Wie aller Wissenschaft — sagt Sohm. Denn was ist die Seele der Wissenschaft anders als das Streben nach Wahrheit? Und ist die Wahrheit nicht das verschleierte Bild von Sais, das dem sterblichen Menschen zu schauen nicht gestattet ist? Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, heißt es bei Paulus, und: jetzt erkenne ich es stückweise. Und Goethe sagt: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals direkt von uns erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen, wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen." [2]) — Und wie dies „Göttliche" sich in der Natur kundgiebt und doch dem irdischen Geiste ein ewig unentschleiertes Geheimnis bleibt, und wie der irdische Geist sich selbst in seinem Dasein und seinen Schätzen, seinen Kräften und Ideen ein Geheimnis bleibt, so bleiben auch die Gesetze für die Entwickelung der Welt- und Menschengeschichte in ihrem letzten treibenden Grunde dem forschenden Geiste verschlossen. Wir können die Vergleichung anstellen zwischen dem, was die Menschenwelt ehedem war und was sie jetzt ist, und die Stufen beobachten, durch die sie aus dem einen Zustande in den andern übergegangen ist. Aber „das große Rätsel, wie die Welt entstanden sei und was aus ihr werden solle, wird nie völlig aufgelöst werden." [3]) — Hier haben wir das transcendente Gebiet auch dieser Wissenschaften, welche sich auf das Leben und Handeln der Menschen beziehen. Die Erscheinungen, die auf diesem Gebiet der Beobachtung vorliegen, „geben nur Rechenschaft von regelmäßig, nach erkanntem Gesetz oder sicherer Erfahrung, wiederkehrenden Entwickelungen; was aber wie ein Wunder

1) R. Sohm a. a. O. S. 137.

2) So beginnt er den „Versuch einer Witterungslehre" (1825) im 40. Bd. der Ges. WW. S. 353.

3) Christian Garve in den Vermischten Aufsätzen: Lob der Wissenschaften. Ges. Werke. Bd. V. S. 256.

entsteht, sich wohl mit mechanischen, physiologischen und psychologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten läßt, das bleibt innerhalb jenes Kreises auch nicht bloß unerklärt, sondern unerkannt. Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte außer demselben begriffen werden, und dies besonnene Heraustreten ist ebenso gefahrlos, als der Irrtum gewiß bei blindem Verschließen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich." (W. v. Humboldt.)[1])

Es ließe sich diese Betrachtung noch auf weite Gebiete ausdehnen. Wir stoßen in der Wissenschaft vom menschlichen Geiste, in der Psychologie, in der Wissenschaft von der Sprache auf dieselbe Grenze. Die Entwickelung, das Werden können wir beobachten, die Gesetze vermögen wir festzustellen, von welchen die Erscheinungen beherrscht werden, — aber das Dasein dieser Erscheinungen begreifen, es erklären, wie es doch z. B. kommt, daß dieser bestimmte Schall sich mit einer Idee so verbinden mag, daß er auf das Innerste des Geistes und Gemütes zu wirken, dort wieder Ideen zu erzeugen im stande ist, — zu sagen, wie doch zuerst jener Schall und diese Idee mit einander sich verbanden, also das Entstehen der Sprache zu erklären, — das alles sind Aufgaben, die außerhalb der Grenze der Wissenschaft gelegen sind. Der Geist beruhigt sich nicht an diesen Grenzen, er wird fort und fort in jene Geheimnisse einzudringen sich bemühen, allein er ist von dem wissenschaftlichen Handwerkszeug hier verlassen und muß auf wissenschaftliche Gewißheit in der Beantwortung dieser Fragen verzichten. Wenn nun also Allgemeinheit und Notwendigkeit hier aufhört, und das subjektive Element der Gewißheit seine Herrschaft aufrichtet, so liegt der von uns überall gesuchte anerkannte Gemeinbesitz aller Disziplinen gerade darin, daß sie alle gemeinsam diese ihnen gesetzten Schranken anerkennen und sich über den subjektiven Charakter der jenseits dieser Grenzen herrschenden Überzeugungen verständigen.

So haben wir nun also die Grenzen der Wissenschaft

1) Die Aufgabe des Geschichtsforschers a. a. O.

darin gefunden, daß erstlich Vorbedingungen für ihre Entwickelung in der Geschichte der Menschheit und im Geist des Forschers gegeben sein müssen, Voraussetzungen für das wissenschaftliche Streben, leitende Ideen für den Gang der Forschung, welche unabhängig von den notwendigen Erfordernissen des wissenschaftlichen Verfahrens, unabhängig von der exakten Methode sind. Und zweitens führt überall mit Notwendigkeit die Wissenschaft zu Fragen, welche sie wohl aufwirft, aber mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr zu beantworten vermag. Jene leitenden Ideen, welche der Forschung zur Führung dienten, und diese außerwissenschaftlichen Antworten auf die Frage nach den letzten Gründen schließen sich zusammen in dem, was man die Weltanschauung des Forschers nennen mag. Sie faßt in sich die Antwort auf die Frage nach dem eigentlich Bedingenden, nach dem die Einheit der Welt und der Gegenstände des Wissens setzenden Prinzip, jene Antwort, welche die Wissenschaft nicht geben und der Geist nicht entbehren kann. Verläßt ihn hier die objektive Gewißheit, so muß er versuchen, sich eine subjektive zu bilden.

§ 40. Die Betrachtung über die Grenzen der Wissenschaft aber würde unvollkommen sein, wenn wir uns nicht noch klarer zu werden versuchten über die Art des Überganges aus dem wissenschaftlichen Gebiet in jenes andere, und wenigstens über die Grundzüge der auf diesem Gebiete herrschenden Überzeugungen, auf welche wir früher schon auf dem Gebiete der Geschichte vorläufig hingewiesen waren.

Religion und Philosophie — sie haben wir als die Mächte erkannt, welche da wo die Wissenschaft noch nicht war, ihre Herrschaft hatten und jene leitenden Ideen lieferten, deren Bedeutung für das wissenschaftliche Leben wir so hoch anschlagen mußten. Religion und Philosophie — sie treten wieder ein, wo der Faden der verstandesmäßig fortschreitenden Forschung abreißt. Religion und Philosophie — sie sind die Faktoren, aus denen sich das, was wir Weltanschauung nennen, zusammensetzt. Doch für unsere Untersuchungen brauchen wir diese Trennung nicht weiter fest zu halten. Wir können fortan einfach von der Philosophie

und ihrem Grenzverhältnis zur Wissenschaft reden. Denn die Religion kommt hier für uns nicht als solche in Betracht, sondern nur insofern, als sie es zu Ideen gebracht hat, die einen regelmäßigen Übergang zu wissenschaftlichen Ideen und von solchen zu ihr wiederum gestatten, kurz insofern sie sich philosophisch entwickelt hat. So haben wir es also bei der Frage nach den Übergängen zwischen Wissenschaft und Weltanschauung lediglich mit der Philosophie zu thun, und lassen es dahingestellt, ob dies eine religiöse, von der Religion erzeugte, oder eine von der Religion unabhängige und gegen dieselbe sich gleichgiltig verhaltende ist.

Ist denn nun aber die Philosophie an und für sich eine so durchgehende Schranke für die Wissenschaft, daß man sagen könnte: überall wo die Wissenschaft aufhört, fängt die Philosophie an, und wo die Philosophie beginnt, hört die Wissenschaft auf? — Es hat eine Zeit gegeben, wo umgekehrt die Philosophie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ganz allein gepachtet zu haben glaubte, wo sie sich mit dem stolzen Namen Wissenschaftslehre einführte oder im Gegensatz zu den wirklichen, den empirischen Wissenschaften, einzig und allein das absolute Wissen zu verschaffen versprach. Die Zeiten, wo sie für diese Ansprüche Anerkennung fand, haben nicht sehr lange gedauert. Und die nachfolgende Ernüchterung ist ihr nicht gut bekommen. Jetzt hat man allmählich einsehen gelernt, daß die von Kant begonnene sehr mühevolle Arbeit mit aller Geduld und Selbstverleugnung wieder aufgenommen werden müsse, welche für die Philosophie den Boden abstecken sollte, auf dem sie als Wissenschaft erscheinen könnte, d. h. mit allgemeinem und notwendigem Charakter bekleidet und zu wirklich wissenschaftlicher d. h. objektiver Gewißheit führend.

Es würde eine sehr lohnende Arbeit sein, eingehender zu untersuchen, wie weit es *wissenschaftliche Philosophie* giebt, d. h. auf welchen Gebieten und in welchen Grenzen das reine Denken, das nicht von empirischer Anschauung ausgeht, objektiv giltige Wahrheiten auszusprechen vermag. Wir können hier nur einige Grundzüge zur Beantwortung dieser Frage geben. Es leuchtet ein, daß dabei zunächst die *Logik* in Betracht kommt. Und es wird wohl auch weiter keine Schwierigkeit machen, Anerkennung

dafür zu erhalten, daß es seit Aristoteles einen genügend großen, anerkannten Besitzstand wissenschaftlicher Gewißheit auf dem Gebiete der Logik giebt, d. h. mit anderen Worten: es giebt eine Wissenschaft von den Denkformen. Und dies nennen wir wissenschaftliche Philosophie. Es ist die Lehre von den Begriffen, den Urteilen und den Schlüssen.

Aber weiter handelt es sich bei der Frage nach der Möglichkeit wissenschaftlicher Philosophie um die Metaphysik. Es ist bei den etwas ungeordneten Zuständen in den Repositorien unserer heutigen Philosophie eine ganz eigentümliche Schwierigkeit mit dem Gebrauch dieses Wortes verbunden. Und zwar ist dieselbe seit Kant entstanden. Während vordem durch diese Benennung ganz allgemein die Beschäftigung mit dem Seienden überhaupt, mit dem allem Besonderen zu Grunde liegenden, durch alles hindurchgehenden Sein bezeichnet wurde, hat Kant unter Metaphysik etwas Engeres verstanden, nämlich die Lehre von den auf den einzelnen Gebieten der Erfahrung notwendig vorangehenden reinen und von aller Anschauungsbedingung unabhängigen Vernunftbegriffen. Er wies für jede Wissenschaft die Notwendigkeit einer vorangehenden Metaphysik nach, und schrieb deshalb: metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und Metaphysik der Sitten, — worin er diejenigen Erkenntnisse a priori systematisch zusammenstellte, welche die reine Vernunft aus sich selbst vorher feststellen müsse, damit auf dem Gebiete der Naturlehre, der Rechts- und Tugendlehre Erfahrungen, die zu empirischen Wissenschaften führen, überhaupt erst gemacht werden könnten. Wird nun heute der Ausdruck Metaphysik gebraucht, so weiß man zunächst nicht, wenn man nicht besonders darüber belehrt wird, ob derselbe in dem mehr allgemeinen Sinne gebraucht wird oder in dem Kantischen, wonach sie ausschließlich das System der Erkenntnisse ist, welche die reine Vernunft vor aller Erfahrung aus sich entwickelt.

Nehmen wir die Metaphysik zuerst in diesem letzteren Sinne, so müssen wir hinzufügen, daß sie zwar einerseits eine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes sein soll, — denn Kant ereifert sich auf das schärfste gegen seine Vorgänger in der Meta-

physik, welche mit Mutmaßungen umgingen, die hier ebensowenig angebracht seien als in der Geometrie.[1]) Aber andererseits schließt Kant von dem Gebiet der reinen Vernunft eben das ganze Gebiet aus, was wir vorhin als das die wissenschaftliche Erkenntnis begrenzende Gebiet kennen lernten, auf welches es uns hier gerade ankommt. Auch für die Kantische Metaphysik bleibt jenes geheimnisvolle Gebiet, in das alle Wissenschaften auslaufen, außerhalb der wissenschaftlichen Grenzen. „So endigt sich die metaphysische Körperlehre" — so beschließt er seine Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, „mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Prinzipien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da (weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas anderes, als sofern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte faßlich machen kann) ihr, — wenn Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen — nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um anstatt der letzten Grenze der Dinge die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen."[2]) — Und in der Metaphysik der Sitten weist er als Grund der verkehrten moralwissenschaftlichen Prinzipien der Eudämonie den Irrtum nach, der darin liege, daß man das Wesen des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs, das Wesen der Freiheit der Willkür nicht für unerklärlich anerkennen wolle. Ebenda sagt er: „Das Phänomen, daß der Mensch auf dem Scheidewege mehr Hang zeigt, der Neigung, als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden."[3])

1) Vgl. besonders: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Ges. WW. Bd. III. 1838. S. 166 ff.

2) Ges. WW. Bd. VIII, 1838. S. 568.

3) Ges. WW. Bd. V. S. 201. 203 ꝛc.

Wir brauchen also gar nicht zu untersuchen, ob die Kantische Metaphysik wirklich Wissenschaft sei, auch nicht, ob sie es in dem von Kant verlangten Sinne sei; wir lassen es ganz dahingestellt, daß man z. B. Kant hat nachweisen wollen, daß seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft a priori doch nur den Stand der damaligen Erfahrungswissenschaft von der Natur wiederspiegeln, — wir lassen es in dieser Frage bewenden bei dem, was wir in § 19 (S. 99 f.) über das Verhältnis der Erkenntnis aus Erfahrung zur Erkenntnis aus Ideen bemerkt haben. Hier stellen wir nur fest, daß auch diese Kantische Wissenschaft der Metaphysik uns eben nur an jene Grenze führen würde, welche wir bisher überhaupt als Grenze der Wissenschaft kennen gelernt haben.

Damit sind aber keineswegs für die Philosophie selbst die Grenzen gesteckt. Versteht man das metaphysische Gebiet in dem weiteren Sinne, gleich dem Transcendenten, so beginnt — nach der Geschichte — gerade hier eine Hauptaufgabe der Philosophie. In den beiden philosophischen Systemen, welche am originalsten durchgebildet sind und den größten Einfluß auf die geistige Entwickelung der Menschheit geübt haben, in dem System des Plato und des Spinoza, sind es Weltanschauungen, welche uns entgegentreten, Annahmen über die letzten Prinzipien alles Seienden, über den Zusammenhang von Geist und Materie, über das Werden der Dinge, über Gott, Zeit und Ewigkeit. Aber es ist nicht Wissenschaft, was uns sowohl von Plato als von Spinoza geboten wird, sondern es sind, wenn wir die Terminologie des wissenschaftlichen Beweises heranziehen wollen, kühne geistreiche Vermutungen, hypothetische Annahmen aus Analogien, in deren Lichte viele rätselhafte Fragen heller werden, — Annahmen, die in sich selbst einen abgeschlossenen Zusammenhang bilden und dadurch das Gemüt ansprechen, und die den sittlichen Bedürfnissen des Menschen, den tiefsten Interessen des Lebens entweder Befriedigung gewähren oder neue Richtungen zu geben im stande sind.

Wir stellen neben Plato und Spinoza noch Aristoteles und Kant. Und wir haben in diesen vier Philosophen die wesentlichen Richtungen des menschlichen Denkens beschlossen. Es wird

nicht zu leugnen sein, daß bei den zwei zuletzt genannten Männern das Ganze ihrer Weltanschauung, das Geschlossene und Systematische ihrer Welterklärung zurücksteht gegen die Philosophien Platos und Spinozas. Aber gleichzeitig leuchtet ein, daß jene (Aristoteles und Kant) um die Erweiterung des wissenschaftlichen Gebietes in der Philosophie, um das Wachstum des gemeinsamen gesicherten Besitzstandes derselben, ein erheblich größeres Verdienst haben als diese (Plato und Spinoza). Aus diesem ganz allgemein gehaltenen vergleichenden Blick bestätigt sich die Annahme, daß je weiter die Philosophie in der Bildung einer systematischen Weltanschauung, in der Erklärung der Rätsel des Lebens in Natur und Menschheit schreitet, sie von dem wissenschaftlichen Gebiet sich desto mehr entfernt. Wird also die Metaphysik in dem weiteren Sinne gefaßt, als die Beschäftigung mit der Frage nach den letzten Gründen, nach dem Transcendenten, dem Jenseits, so büßt sie die Möglichkeit ein, den Anspruch auf wissenschaftliche Gewißheit, auf objektive Giltigkeit zu erheben, zu denen sie bei Kant, innerhalb der von ihm gesteckten Grenzen, noch den Schein von Berechtigung aufweisen kann. Die Prinzipien der philosophischen Systeme, soweit sie über die Logik und die Metaphysik im Kantischen Sinne hinausgehen, sind subjektiv geformte Ideen ihrer Urheber, verschiedene Betrachtungsweisen der vielseitigen Wahrheit. Eschenmeyer vergleicht sie darum[1]) dem Regenbogen, den jeder von seinem Standpunkte aus anders sieht; soll man ihn genau so sehen, wie der andere, so muß man vorher sich genau auf denselben Platz stellen. Ob man das aber thut oder nicht, das steht in dem Belieben des einzelnen, und es liegt dafür in den philosophischen Prinzipien selbst durchaus kein logischer, kein wissenschaftlicher Zwang.

Noch ein drittes Gebiet bleibt der Philosophie übrig, auf dem eine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, d. h. ein System anerkannter Wahrheiten mit objektiver Giltigkeit aufgestellt werden könnte, wenn auch das Gebiet des bisher zur Anerkennung gekommenen Gemeinbesitzes noch ein ziemlich bescheidenes

1) Siehe Anm. 2 auf S. 18.

ist, das ist die Psychologie. Die Philosophie, wenn sie überhaupt auf diese Disziplin, die Lehre von den Seelenkräften des Menschen Anspruch erhebt, und sie nicht einer besonderen Wissenschaft der Anthropologie überlassen will, tritt hier als rein empirische Wissenschaft auf. Sie giebt die der Erfahrung vorliegenden allgemeinen und besonderen Erscheinungen des geistigen und seelischen Lebens wieder. Nur soweit sie sich in diesen Schranken hält, könnte sie auf die Anerkennung ihrer Wahrheiten als allgemein gültiger und objektiv erweislicher Aussagen rechnen. Nun giebt es aber einzelne Stellen in dem menschlichen Geiste, bei deren Behandlung die Versuchung nahe tritt, in ein transcendentes Gebiet hinüber zu treten. Bei der Beschreibung des menschlichen Bewußtseins, der sittlichen, der religiösen Ideen u. s. w. könnte die Anwendung des Kausalitätsgesetzes dazu führen, ein diesen Ideen zu Grunde liegendes Allgemeines logisch zu erschließen, so daß also das menschliche Bewußtsein die Bedeutung erhielte, daß durch seine möglichst detaillierte Zerlegung uns nicht nur unser eigenes Inneres, sondern auch der Inhalt einer transcendenten Welt auf objektiv wissenschaftliche Weise erschlossen würde. Wir würden mit dem Eingehen auf diese Frage uns zu weit in die Betrachtungen verlieren, welche dem zweiten Teile unserer Untersuchungen zuzuweisen sind. Für unseren Zweck genügen an dieser Stelle wohl folgende Bemerkungen: Erstlich würde, wenn aus den Tiefseeforschungen in dem menschlichen Bewußtsein sich wissenschaftliche Resultate ergeben sollen, d. h. Ergebnisse von allgemeinem und notwendigem Charakter, die Forschung sich nicht auf das Innere des einzelnen Forschers beschränken, also bloße Aussagen des Selbstbewußtseins gesammelt werden dürfen. Der rein subjektive Wert einer solchen Sammlung leuchtet ein. Eine wissenschaftliche Verwendung solcher inneren Data könnte nur unter der Voraussetzung geschehen, daß jedes menschliche Selbstbewußtsein genau dieselben Aussagen macht. Als bloße Voraussetzung ist auch diese Annahme wissenschaftlich wertlos. Es käme also darauf an, historisch zu erweisen, daß das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt, in allen seinen einzelnen Erscheinungen zusammengefaßt, wirklich Aussagen zu stande gebracht hätte, welche

über ein transcendentes Gebiet Aufklärung geben, die dem Verstande weder durch logische, noch durch metaphysische, noch durch speziell wissenschaftliche Forschung zugänglich ist. Hierzu ist nun aber — und dies ist die zweite Bemerkung, auf die wir uns beschränken — zu sagen: die Geschichte der Menschheit, der Religionen, der Philosophie, die Völker- und Kulturgeschichte läßt uns solche Aussagen allgemein anerkannter Art über eine transcendentale Welt, über das den Ideen zu Grunde liegende objektive Sein vermissen. Wir sind heutzutage der Verständigung über diese Dinge um keinen Schritt näher gekommen als in den Tagen des Thales oder des Chung-Tseu.[1]) Wir schließen daraus, daß die Philosophie auf dem Gebiete der Psychologie, will sie als Wissenschaft auftreten, sich in dem Gebiet der empirischen Beobachtung oder der historischen Forschung halten muß, dann aber auch über die „Grenzen der Wissenschaft", die sie überall am Transcendenten hat, keinen Schritt hinauskommt.

Die Philosophie wird diese Alternative nicht umgehen können. Entweder sie gründet sich auf die Denkgesetze und die Erfahrung. Dann wird sie aber aus jenen niemals Wahrheiten ableiten, die nicht in dieser gegeben sind. Sie kann die Denkgesetze wissenschaftlich behandeln, zu allgemein giltigen Erkenntnissen darin gelangen; aber das bleiben dann Erkenntnisse formeller Art, d. h. ausgemachte Wahrheiten über die Formen, in denen sich unser Denken bewegen muß, über die Art, wie die Fragen an die Natur und die Geschichte zu stellen sind. Nicht aber können aus diesen Denkformen Antworten abgeleitet werden über jenes Wesen der Dinge selbst, das der Natur und der Geschichte und dem eigenen geistigen Leben, der Seele, zu Grunde liegt.

1) „Die großen Fragen von unserem Ursprung, unserer Bestimmung, von dem Dasein Gottes ꝛc. — Fragen, auf die sich alle anderen Untersuchungen der Philosophie als auf ihren letzten Zweck beziehen, werden zwar von ihr auf eine Art beantwortet, die für die Beruhigung und Besserung vernünftiger Menschen hinreichend sein kann. Aber die tiefsinnigsten Philosophen unseres Jahrhunderts haben doch keine bessere Antwort für sie bereit oder können wenigstens durch ihre Beweise keine stärkere Überzeugung bewirken, als die gutgesinnten und denkenden Menschen vor tausend Jahren auch hatten." Garve, a. a. O. vgl. Anm. 3 auf S. 207.

Oder aber zweitens die Philosophie hat noch andere Erkenntnisquellen als die Erfahrung und die logischen Formen oder die Denkgesetze. Dann müssen sie subjektiver Art sein. Der besondere Versuch, aus den Denkformen Metaphysik zu machen, ist wohl mit der Hegelschen Logik vorläufig für lange Zeit abgethan. Aber die Bestrebungen, aus noch anderen Erkenntnisquellen objektive Wahrheit abzuleiten, werden wohl niemals aufhören. Interessant ist hier die Philosophie eines Mannes, der wirklich noch eine andere Erkenntnis im menschlichen Geiste selbst entdeckt zu haben glaubte. Jakobi hielt im Unterschied von dem Verstande die Vernunft für eine solche Quelle. Allein auch er blieb sich dabei des Unterschiedes der Vernunftwahrheiten von den Wahrheiten des Verstandes völlig bewußt. Er nannte jene „ein Wissen aus erster Hand, welches alles Wissen aus der zweiten (die Wissenschaft) erst bedinge, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen notwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrsche.“ [1]) Es genügt uns zu konstatieren, daß auch diese Philosophie ihr Wissen ausdrücklich von der wissenschaftlichen Gewißheit scheidet.

§ 41. Es hat sich uns ergeben, daß die Philosophie nicht an sich die Grenze der Wissenschaft bildet. Vielmehr geht diese Grenze quer durch die Philosophie hindurch. Es giebt eine wissenschaftliche Philosophie, die aber auch bei ihren höchsten Ansprüchen (in der Kantischen Metaphysik) nicht im stande ist, positive neue Wahrheiten zu schaffen, sondern immer nur Thatbestände festzustellen, die Fragestellung zu klären und dem Denken wie der Wissenschaft Wege zu weisen vermag. Sie nimmt damit eine notwendige Stelle in dem Leben der Wissenschaft ein. Diese bedarf einer solchen Polizeimacht, welche die Kontrolle führt über ihre allgemeinen Prinzipien.[2]) Allein die Stellung, welche damit

1) Werke. II. Bd. 1815. In „David Hume über den Glauben ꝛc.“ S. 5 ff.

2) Teichmüller, Darwinismus und Philosophie. Dorpat, 1877: „In allen Specialwissenschaften ist ein identisches Element, über welches die Philosophie wie über ein Servitut die Herrschaft ausübt. Wie die Physik die

der Philoſophie angewieſen wird, iſt doch eigentlich keine beherrſchende, ſondern eine ziemlich ſubalterne. Sie hat noch eine idealere Aufgabe, die über jene kontrollierende hinausgeht. Doch wenn ſie an dieſe idealere Aufgabe herantritt und die Fragen zu beantworten ſucht, in welche die Wiſſenſchaften auslaufen, indem ſie ſie wohl aufwerfen aber nicht beantworten, — ſo ſteht ſie auch ſelbſt außerhalb der Wiſſenſchaft.

Damit aber ſteht ſie nun keineswegs im Belieben des Menſchen. Vielmehr iſt die Menſchheit zu dieſer nichtwiſſenſchaftlichen Philoſophie ſowohl durch ihre eigene Anlage als durch das Intereſſe der Wiſſenſchaft, welche ſie zu treiben hat, verpflichtet. „Die Philoſophie, zu welcher Sokrates den Grund legte, iſt nicht Sache der Willkür, des Beliebens, ſondern eine Sache ſittlicher Notwendigkeit. Das philoſophiſche Streben, der Ausgangspunkt der Philoſophie, iſt nicht ein autonomes Wollen des philoſophiſchen Subjektes, ſondern es iſt ein Wollen auf Grund eines Sollens.“ (Peip.)[1]) Es iſt dies die Anſicht, welche in Athen, anknüpfend an die altgriechiſche Idee, Paulus den verkommenen Philoſophen ſeiner Zeit zuruft, indem er ſich auf die in der menſchlichen Natur liegende Verpflichtung beruft, „daß ſie den Herrn ſuchen ſollen, ob ſie ihn fühlen und finden möchten.“ [2])

Und auch die Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt verlangt ein Hinausgehen des menſchlichen Geiſtes über ihre engen Grenzen. W. v. Humboldt erklärte „das beſonnene Heraustreten aus dem Gebiet der Erſcheinungen“ zur Erfaſſung der darin ſich offenbarenden und von uns geahnten Weltregierung für „ebenſo gefahrlos als der Irrtum gewiß (iſt) bei blindem Verſchließen in dem-

---

Mathematik vorausſetzt, ſo ſetzen alle Wiſſenſchaften die Philoſophie voraus, die kein eignes Gebiet von Gegenſtänden beſitzt, ſondern ſich mit den Prinzipien oder Vorausſetzungen aller Wiſſenſchaften beſchäftigt. Die Philoſophie hat darum in allen Wiſſenſchaften mitzuſprechen, aber niemals über Thatſachen oder über ſpezielle Fragen, ſondern nur über die Form des Erkennens und über die allgemeinen Prinzipien, welche auch bei jeder Einzelforſchung leitend ſind.“ (S. 1 ff.)

1) Peip, Religionsphiloſophie. Gütersloh, 1879. S. 10 f.

2) Apoſtelg. 17, 27.

ſelben.“ Zum Verſtändnis der Geſchichte, auf welche doch die Wiſſenſchaft abzielt, gehört notwendig etwas im Menſchen, das außerhalb der Wiſſenſchaft gewachſen iſt. Aber ebenſo liegt es auch auf dem Gebiete der Naturkunde. Kein Naturforſcher wird auskommen ohne eine Anſicht darüber zu haben, „ob Naturalismus oder Theismus das leitende Prinzip in den Naturwiſſenſchaften ſein könne,“ wie J. H. Fichte die Frage präziſiert.[1]) Es muß das ſo reich gegliederte und zugleich ſo harmoniſch übereinſtimmende Weltganze, das in jedem ſeiner einzelnen Teile die höhere Einheit zurückſtrahlt und auf ein tieferes Geſetzmäßiges, das zu Grunde liegt, hinweiſt, es muß dies die Frage im Forſcher erwecken, was der letzte Grund des Ganzen iſt. Und da bleibt dann immer nur übrig: entweder es iſt das harmoniſche Ganze von einem höheren Weſen vorher ſo gewollt — oder es iſt die höhere Einheit eine zufällig gewordene. So iſt (nach Fichte) das Ziel aller Naturforſchung die Aufſuchung des Weltplans, der metaphyſiſche Begriff des Zweckzuſammenhanges im Univerſum. — Auch Agaſſiz ſtellt der Naturwiſſenſchaft die Aufgabe über ſich ſelbſt hinauszugehen. „Was die Wiſſenſchaft bei ihrer Entdeckung vollbringt, beſteht eigentlich nur in der Überſetzung der Gedanken des Schöpfers in die menſchliche Sprache.“ Und er verwahrt ſich ausdrücklich gegen die angebliche Ungehörigkeit ſolcher Betrachtung in einem naturhiſtoriſchen Werke. Bei aller Entfernung von theologiſchen Kontroverſen bleibe ſtets die Notwendigkeit einer philoſophiſchen Betrachtung dieſer Art auch für die empiriſche Forſchung übrig.[2]) Und für ungehörig kann auch die entgegengeſetzte Richtung in der Naturwiſſenſchaft derartige philoſophiſche Betrachtungen nicht halten, da wir ja überall bei den Materialiſten der philoſophiſchen Erklärung derjenigen Probleme begegnen, welche ſie ſelbſt für außerhalb der Grenzen des Naturerkennens gelegen anerkennen.

Es fragt ſich nun, mit welchem Grade von Gewißheit die Forſcher von dem objektiven Gebiet in jenes philo-

1) Vgl. Anm. 1, S. 192.

2) In den Auszügen bei R. Wagner, in den Göttinger Gel. Anzeigen, 1860. Nr. 77—80. S. 763—67.

sophiſche übergehen. Man hat auf der ſogenannten poſitiven Seite die volle Schlußkraft des logiſchen Beweiſes verlangt für ihre Annahme über den erſten Grund des Daſeins. Agaſſiz ſagt: „Wenn es bewieſen werden kann, wie denn die thatſächliche Beſchaffenheit der Schöpfung ſelbſt uns davon überzeugt, daß der Menſch jene ſyſtematiſche Anordnung in der Natur nicht erfunden, ſondern vielmehr nur erforſcht hat, daß jene Verwandtſchaft und Verhältniſſe, welche in der vegetabiliſchen und animaliſchen Welt auftreten, ihren idealen Urſprung nur im Geiſte eines Schöpfers haben können, daß aber damit dieſer Schöpfungsplan, welcher ſich unſerem forſchenden Verſtande enthüllt, nicht das Produkt notwendiger Wirkungen bloß phyſiſcher Kräfte ſein kann, ſondern nur als die freie Konzeption eines allmächtigen Verſtandes gedacht zu werden vermag, welche in deſſen Gedanken gereift iſt, bevor ſich dieſelben in greifbaren äußeren Formen offenbarten, kurz wenn wir eine dem Schöpfungsakte vorhergegangene Überlegung anzunehmen genötigt ſind: dann haben wir einmal für immer eben auf dem Grunde der allerumfaſſendſten Erfahrung mit einer troſtloſen Theorie gebrochen, welche uns ſtets bloß auf Geſetze der Materie verweiſt, als ob dieſe von den Wundern der Schöpfung die geringſte Rechenſchaft zu geben vermöchten. Ich glaube, daß unſere Wiſſenſchaft gegenwärtig einen Grad von Vollendung erreicht hat, daß über jene Frage nach dem letzten Grund der Schöpfung mit Gewißheit entſchieden werden darf.“ — Und ebenſo hält J. H. Fichte die Streitfrage bereits für entſchieden und zwar zu Ungunſten des Materialismus.

Allein wir fragen: bedurfte es zu dieſer Entſcheidung erſt der von Agaſſiz angerufenen Vollendung unſerer Wiſſenſchaft? Schon Bacon, der jene Vollendung gerade noch vermißte, meinte, es ſei „leichter an die abenteuerlichſten Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende zu glauben, als zu glauben, daß die Welt ohne Verſtand gemacht ſei. Darum hat Gott zur Widerlegung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu dieſem Zwecke ſeine geſetzmäßigen Naturwerke hinreichen.“ Und ebenſo ſagt Newton: „es konnte die bewunderungswürdige Einrichtung der Sonne, der Planeten und Kometen, nur aus dem Ratſchluß

und der Herrschaft eines allmächtigen und allweisen Wesens hervorgehen.“ [1]) Und anderthalb Jahrtausende früher meinte Paulus, daß man weiß, daß Gott sei, sei allen Heiden offenbar, so daß sie für ihren Polytheismus keine Entschuldigung hätten. Und wieder tausend Jahre früher nannte David die Gottesleugner Thoren.

Doch mit dieser Art von Wissen kann ein wissenschaftlicher Beweis unmöglich gemeint sein, und Agassiz irrt, wenn er meint, daß der Fortschritt der Wissenschaften für diesen Beweis in Bezug auf seine Schlußkraft etwas geändert habe oder je ändern könne. Es bleibt die Annahme eines Schöpfers als letzte Ursache für die Welt doch immer nur der Theorie gleich, die wir zur Erklärung von einer Reihe von Thatsachen aufstellen, ohne den Beweis für ihre Wirklichkeit durch eine vollständige Induktion zum Abschluß bringen zu können. Bei der Hypothese eines Schöpfers werden denn doch immerhin für den Verstand noch nicht alle Rätsel gelöst. Sowohl in der Natur die vielen scheinbar zwecklosen Einrichtungen, das zwecklose Vernichten der weitaus größten Zahl von Lebewesen, ehe sie zum Leben gekommen sind, als auch in den Schicksalen der Menschen die Existenz des Übels und noch mehr die des Bösen, — das sind Thatsachen, die nimmermehr in die Hypothese vom Schöpfer glatt aufgehen. Sie ist also vom wissenschaftlichen Standpunkte aus für gewisse Thatsachen, will man überhaupt eine Erklärung dafür haben, die einzig mögliche Annahme, die aber mit anderen Thatsachen wiederum in Widerspruch zu stehen scheint, und jedenfalls keinen vollständigen wissenschaftlichen Beweis für sich führen läßt.

Dasselbe gilt nun freilich auch von der entgegengesetzten Annahme. Zwar wird auch für diese versucht die Kraft eines wissenschaftlichen Beweises in Anspruch zu nehmen, oder wenigstens das wissenschaftliche Interesse dafür herbeizuziehen. Du Bois-Reymond sagt in seinen „Grenzen“: „Je unbedingter aber der Naturforscher die ihm gesteckten Grenzen anerkennt, und je demütiger er in seine Unwissenheit sich schickt, um so tiefer fühlt

1) Vgl. meine Naturwissenschaft und Philosophie. S. 68.

er das Recht, mit voller Freiheit, unbeirrt durch Mythen, Dogmen und altersstolze Philosopheme, auf dem Wege der Induktion seine eigene Meinung über die Beziehung zwischen Geist und Materie sich zu bilden." Und dieser vermeintliche Weg der Induktion führt ihn denn auch ganz harmlos über die Grenzen des Naturerkennens hinaus und erlaubt ihm dort die Wissenschaft aufräumen zu lassen. Er läßt z. B. Kopernikus „den Wahn vom Aufenthalt himmlischer Geister jenseits der siebenten Sphäre" widerlegen, — behauptet, daß man „logisch gezwungen werden kann, mechanische Entstehung des Lebens zuzugeben," obgleich „in Herrn Pasteurs Versuchen die Heterogenie für lange, wenn nicht für immer, der Panspermie unterlegen" sei. Und ebenso erklärt Virchow die Annahme der Entstehung des Menschen aus dem Affen, aber auch der Entstehung des ersten Organischen aus dem Unorganischen, für „ein Desiderat der Wissenschaft", obgleich sie nicht bewiesen sei.[1])

Das Wort Desiderat ist hier entschieden unrichtig gewählt. Es ist in der That ein Desiderat der Wissenschaft, sich eine Annahme über die Entstehung des Lebens überhaupt zu bilden. Aber es führt die Wissenschaft keineswegs gerade zu der materialistischen Hypothese. Und wenn du Bois-Reymond auf dem Wege der Induktion dazu gelangt, so verwechselt auch er hier die Induktion mit der Analogie. Denn die Induktion als die Zusammenstellung von Fällen der Erfahrung unter ein gemeinsames zu Grunde liegendes Gesetz kann doch unmöglich auch solche Fälle, welche ihrer Natur nach der Erfahrung niemals unterliegen können (als außerhalb der Grenzen des Naturerkennens liegend), unter dasselbe Gesetz mit subsumieren.

Ein logischer Zwang aber, welchen uns du Bois-Reymond anthun will, in Bezug auf mechanische Entstehung des Lebens, würde nur da angebracht sein, wo die Prämisse der Materialisten zugegeben ist. Dann würde der Schluß folgendermaßen lauten:

1) Du Bois-Reymond, Grenzen. S. 39. — Drei Reden. (Friedrich II., Darwin und Kopernikus ꝛc.) Leipzig, 1884. S. 48. — Die sieben Welträtsel ꝛc. S. 69. Virchow: Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat. S. 29.

Oberſatz: Alle Kraft iſt eine untrennbare Zubehör zur Materie, es giebt alſo nur mechaniſche Kräfte. Unterſatz: Entſtehung von Leben iſt die Entwickelung einer Kraft. Schlußſatz: Folglich kann Leben nur entſtehen auf mechaniſche Weiſe, die in dem vorhandenen Stoff begründet ſein muß. Allein wie kommen wir zur Annahme jenes Oberſatzes? Es iſt eine völlig freie Annahme auf einem Gebiet, auf welches die Erfahrung gar nicht reicht. Oder ſie beſagt wenigſtens: ich prätendiere, daß alles was exiſtiert, meiner Erfahrung unterliegt, daß ich alſo aus der Summe meiner Erfahrungen abſolut giltige Schlüſſe machen darf. Daß derſelbe Forſcher dieſe Prätenſion aufſtellt, der doch an anderer Stelle bekennt, daß es Thatſachen gebe, die außerhalb des Kauſalgeſetzes ſtehen und darum unbegreiflich ſind, iſt unlogiſch.

Doch auch hier iſt es nur der logiſche Zwang, das Deſiderat der Wiſſenſchaft, das wir den Materialiſten beſtreiten. Ihre Hypotheſe ſelbſt, von dem Entſtehen der organiſchen Welt auf zufällige, rein mechaniſche Weiſe, mögen ſie aufſtellen. Sie müſſen aber geſtatten, daß auch diejenigen Thatſachen, welche ſich von derſelben nicht erklären laſſen, dagegen angeführt werden und daß der logiſche Zwang und das Deſiderat der Wiſſenſchaft bei Seite bleiben. Wir leugnen gar nicht, daß unendlich viele Thatſachen der naturaliſtiſchen Hypotheſe Vorſchub leiſten, und daß insbeſondere die Frage nach dem Entſtehen der Seele, nach dem Zeitpunkt ihrer Verbindung mit dem Körper, und ähnliche, bei der Möglichkeit der materialiſtiſchen Annahme, daß alles geiſtige Leben nur inhärierende Kraft der Materie ſei, ſich am glatteſten beantworten würde. Allein die Hauptfrage nach dem Entſtehen der Materie ſelbſt und den ihr inhärierenden Geiſteskräften bleibt dabei ungelöſt. Und die Erklärung, zu der wir in Konſequenz jener Annahme, welche man als Deſiderat der Wiſſenſchaft logiſch erzwingen will, geraten, daß nämlich die eigenen Denkgeſetze, alſo die Logik, nur die Zubehör zu gewiſſen Lagen einiger materieller Beſtandteile im Gehirn ſei, und daß dieſe Lage eine zufällig, im Kampf ums Daſein, unter der Einwirkung der natürlichen Zuchtwahl, gewordene ſei, — ſchlägt die ganze Theorie wieder als unmöglich nieder. Man möchte es ſich noch gefallen

lassen, daß die Harmonie in der Natur eine zufällig gewordene sei, — ja auch daß die sittlichen Ideen nur zufälligen Molekülarveränderungen ihren Ursprung verdanken, könnte man als bittere Enttäuschung mit in den Kauf nehmen, — es bliebe das dem Geschmack überlassen. Allein anzunehmen, daß die Logik eine zufällige sei, das heißt doch für das Denken sich selbst das Todesurteil sprechen. Und dazu kann es wenigstens einen logischen Zwang nicht geben.

So stehen sich also die Hypothesen eines Gottes und die materialistische Hypothese einander gegenüber als *außerwissenschaftliche Annahmen*, zu welchen aber der Forscher in dem Gange seiner Wissenschaft selbst geführt wird, d. h. er wird nur in das Gebiet jener Annahmen *überhaupt* geführt. *Welcher* von beiden er folgen will, das hängt nicht von den Mitteln ab, welche zu wissenschaftlicher Gewißheit führen. Tritt die eine oder die andere Annahme mit absoluter Gewißheit auf, so hat diese letztere eine Ergänzung durch moralische Überzeugung erfahren, welche das wissenschaftliche Verfahren nicht zu geben im stande war. „Weltanschauungen sind keine Sache bloß des Verstandes. Sie wenden sich an den ganzen Menschen, an alle Seiten seines Wesens. Das Gemüt, nicht der Verstand ist ihr eigentlicher Urheber. Sie sind daher zu ihrem überwiegenden Teil subjektiv und keine Aufgaben der Wissenschaft. Weltanschauungen gehören, wie selbst der Philosoph Herbart einräumt, nicht in die Wissenschaft, sondern zum Glauben.“ [1])

§ 42. Ein ganz neues Prinzip sehen wir hier bei der Bildung der Gewißheit auftreten, das ist der *Wille*. Ganz richtig rückt *Fichte* den Materialisten der Gotteshypothese gegenüber ihr Nichtwollen auf. „Als höchsten Grund eines so reich gegliederten und zugleich so harmonisch übereinstimmenden Weltganzen den bloßen Zufall oder eine blind mechanische Kausalverkettung zu prädizieren, ist die reine Willkür des Nichtzurückschließenwollens

1) Dr. *Alois Riehl*: Über wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie. Freiburg, 1883. S. 12.

auf die allein ihr entsprechende Ursache.“ [1]) — Und die also Angegriffenen können sich auch nur gegen die reine Willkür verwahren. Sie machen allerlei Argumente für sich wohl geltend, aber daß es im letzten Grunde die Willkür ist, welche hier entscheidet, können auch sie nicht leugnen. Auch Virchow sagt: „Freilich kennt man keine einzige positive Thatsache, welche darthäte, daß je eine Urzeugung in der Weise geschehen ist, daß unorganische Massen jemals freiwillig sich zu organischen Massen entwickelt hätten. Nichtsdestoweniger gestehe ich zu, daß wenn man sich eine Vorstellung machen will, wie das erste organische Wesen von selbst hätte entstehen können, nichts weiter übrig bleibt als auf Urzeugung zurückzugehen. Das ist klar! wenn ich eine Schöpfungstheorie nicht annehmen will, wenn ich nicht glauben will, daß es einen besonderen Schöpfer gegeben hat, der den Erdenklos genommen und ihm einen lebendigen Odem eingeblasen hat, wenn ich mir einen Vers machen will auf meine Weise, so muß ich ihn machen im Sinne der generatio aequivoca. Tertium non datur . . . Wer eine Formel haben will, wer sagt: ich muß mit mir ins Reine kommen, ich will eine zusammenhängende Weltanschauung haben, der muß entweder eine generatio aequivoca oder die Schöpfung annehmen, daneben giebt es nichts mehr.“ [2]) — Mit gewohnter Klarheit scheidet hier der besonnene Forscher zwischen dem wissenschaftlich erwiesenen Gebiet und demjenigen, „wo ich mir einen Vers machen will auf meine Weise“, also zwischen dem objektiv und dem subjektiv Giltigen, und als Motiv auf dem letzteren Gebiete erkennt er den Willen an. Daß er daneben auch wissenschaftliche Motive mit einführt, indem er, wie wir hörten, seine Theorie ein wissenschaftliches Desiderat nennt, ändert daran nichts. Denn es ordnet eben der Forscher aus dem großen weiten Gebiet der Natur und des Menschenlebens alle diejenigen Argumente als „Günstlinge“ zusammen, die seinem Willen entgegenkommen, während die widersprechenden zurückstehen müssen.

1) a. a. O. S. 116.

2) Die Freiheit der Wissenschaft ꝛc. S. 20.

So macht es der Naturaliſt, indem er für das Zweckvolle und Harmoniſche in der Welt, für die Herrſchaft der Ideen im Leben eine ungenügende Erklärung verſucht. Andererſeits läßt [illegible] theiſtiſch gerichtete Forſcher das Böſe und das Übel unerklärt und hält ſich nur an diejenigen Argumente aus der Erfahrung, welche ſeiner Theorie günſtig ſind. Auch er [illegible] daß er nicht wolle jener Theorie der zufälligen Entſtehung des Lebens auf mechaniſche Weiſe beipflichten. Da [illegible] das logiſche Intereſſe das treibende ſei, und [illegible] ſeinem Theismus folgt, beſonders die ſchon [illegible] Kontingenz für das Böſe, vermittelſt der von [illegible] Freiheit, der Logik mehr zuſage als die [illegible] des Lebens u. dgl., dürfte ſchwerlich be[illegible] Wiſſenſchaftlich erſcheinen vielmehr die eine wie [illegible] als Auswege, die ſich aus den von den [illegible] Wiſſenſchaft gelieferten Schwierigkeiten, zu deren [illegible] mehr im ſtande iſt, anbieten, — Auswege, [illegible] welche der Menſch bei ſeinen Forſchungen über[illegible] „Die Abſicht des theoretiſchen Natur[illegible] Du Bois-Reymond, „iſt die Natur zu begreifen. [illegible] ſinnlos ſein, ſo muß er die Begreiflich[illegible] Die Zweckmäßigkeit der Natur ver[illegible] ihrer Begreiflichkeit. Bietet ſich alſo ein [illegible] aus der Natur zu verbannen, ſo muß [illegible] einſchlagen. Solch ein Ausweg iſt die [illegible] Zuchtwahl, folglich betreten wir ihn [illegible] wir immerhin, indem wir an dieſe [illegible] Empfindung des ſonſt rettungslos Ver[illegible] an eine nur eben über das Waſſer ihn [illegible] klammert. Bei der Wahl zwiſchen Planke [illegible] Vorteil entſchieden zu Gunſten der Planke.“ [1]) [illegible] offeneren Geſtändniſſes, daß von einem [illegible] wiſſenſchaftlicher Induktion u. dgl. bei [illegible] Naturaliſten gar nicht die Rede ſein kann.

[1]) Galiani. S. 22.

Die Berufung auf das Kausalitätsgesetz, das uns zwinge alle Erscheinungen auf Bewegungen letzter Elemente zurückzuführen, welche nach denselben Gesetzen vor sich gehen, wie die der gröberen, sinnfälligen Materie,[1]) paßt da nicht hin, wo von Erscheinungen die Rede ist, die außerhalb des Kausalitätsgesetzes stehen. Nein, hier wird es offen ausgesprochen: daß man an seine ganze Wissenschaft herantrete, und zwar angeblich herantreten müsse, mit der Voraussetzung, daß Alles zwecklos, d. h. zufällig entstanden sei. Man will also die Hypothese eines zweckbewußten Schöpfers nicht annehmen: das ist das ausschlaggebende Moment. Die Rede von dem wissenschaftlichen Interesse, welches für den Naturalismus aufträte, von den Einflüssen der modernen Wissenschaft mit ihren Fortschritten in der immer engeren Verbindung aller verschiedenen Gruppen von Gesetzen u. dgl. m. ist zum mindesten eine Selbsttäuschung, und wirkt geradezu komisch, wenn wir hören, daß diese allermodernsten Ergebnisse der Forschung das Motiv abgeben sollen für eine Weltanschauung, die schon Demokrit entwickelt hat. Das Resultat, auf welches die Naturerklärung hinausläuft, war vielmehr schon vorher die leitende Idee für die wissenschaftliche Behandlung der Natur, welche zu jener Erklärung führen soll. Und wenn umgekehrt Wilhelm von Humboldt sagt: Alles wahre Wissen führt zu Gott, wenn er die Weltgeschichte für unerklärlich hält ohne eine Weltregierung, — so ist auch diese Anschauung, in welche seine Wissenschaft ausläuft, schon selbst die leitende Idee gewesen, die ihn in seine Forschung, in seine Natur- und Geschichtsbetrachtung hineinführte, und ihn die besondere Weise lehrte, in der gerade er sie anfaßte.

Also der Wille ist das ausschlaggebende Moment bei der Bildung der Weltanschauung, die wir als die Grenze der Wissenschaft bezeichnen konnten, weil in ihr die der Wissenschaft vorangehenden leitenden Ideen entspringen und weil von ihr wiederum der erklärende Faden da aufgenommen wird, wo ihn die Wissenschaft mußte fallen lassen. Der Wille hat aber keine derartigen

1) Du Bois-Reymond, Goethe und kein Ende. Leipzig, 1883. S. 11.

allgemeinen Geſetze, wie ſie das Denken in den Denkgeſetzen beſitzt, auf deren ausnahmsloſer und für alle Menſchen gleichen Geltung die Wiſſenſchaft mit ihrer Gewißheit beruht. Der Wille wählt nach ſolchen Erwägungen, die nur für das wollende Subjekt giltig ſind. Zwar giebt es auch für die Willensentſcheidungen einen Maßſtab der Beurteilung, das iſt das Sittengeſetz. Es giebt ein geſetzmäßiges Wollen. Allein auch dieſer Maßſtab iſt, ſofern wir von ſittlichem Handeln reden und nicht von bloß legalem, ein ſubjektiver. Denn das Gewiſſen hat in ſeinem kategoriſchen Fordern eine lediglich ſubjektiv verpflichtende Kraft. An dieſem ſeinen Charakter wird dadurch nichts geändert, daß es zu dem notwendigen Weſensbeſtand der allgemeinen menſchlichen Natur gehört, und daß es in jedem einzelnen Falle den Menſchen für eine inhaltlich ganz klare und beſtimmte Pflicht haftbar macht. Das Allgemeine an der Thatſache des Gewiſſens iſt doch die reine Form des Verpflichtens, die Forderung an den Menſchen, daß er ſeine Handlungen ſittlich beurteile, daß er die einzelne Handlung in Harmonie mit dem Ganzen ſeines ſittlichen Standpunktes ſetze oder erhalte. Der ſittliche Standpunkt, die Anſicht, für welche ſein Gewiſſen eintritt, iſt ſubjektiv verſchieden, wechſelt ſogar in einzelnen Menſchen ſelbſt mit der Zeit und der Änderung ſeiner Anſichten überhaupt.

Unter dieſen Umſtänden kann das Gewiſſen, trotz ſeines allgemeinen Charakters und trotz ſeiner objektiv beſtimmten Forderung, doch nicht ein derartig allgemeines Willensgeſetz abgeben, wie das Denken ein ſolches in den logiſchen Formen beſitzt. Und es läßt ſich darum auf dem Gebiet der Willensentſcheidungen eine allgemeine Anerkennung, wie in der Logik, nicht erzwingen. Auf dieſem Gebiete entſteht und ſchaltet vielmehr die ſogenannte moraliſche Gewißheit, d. h. diejenige Überzeugung, welche meine Erwägungen in Bezug auf Willensentſcheidungen beſtimmt und für welche mein Gewiſſen mich haftbar macht. Die eigentümliche Macht, welche das letztere in dieſer ſeiner Thätigkeit ausübt, iſt eine für den Verſtand abſolut grundloſe. Es findet von der Gewißheit, mit welcher das Gewiſſen den Willen in Anſpruch nimmt, zu der Gewißheit des objektiv zureichenden Grundes und umge-

kehrt, kein Übergang statt. Es können wohl für den Gegenstand der moralischen Überzeugung allerhand vernünftige Argumente mit angeführt werden, allein sie reichen nicht in den Mittelpunkt hinein. Und durch ihre Anerkennung, zu der ich den anderen auf dem Wege des Beweises führen kann, führe ich ihn immer gerade nur bis an die Grenze der moralischen Gewißheit, welche selbst nicht durch logisch zwingende Beweise gewirkt werden kann.

Wir begegneten dieser nur subjektiv giltigen moralischen Überzeugung bereits auf dem Gebiete der Geschichte, wo wir uns sagen mußten, daß in Bezug auf alle diejenigen Zeugnisse, bei deren Zustandekommen willkürliche Entscheidungen der Menschen mitgewirkt haben, ein objektiv zwingender Beweis sich nicht führen lasse. Wir sehen das Zeugnis an als die Wirkung, von der wir auf die vergangene Ursache schließen. Tritt zwischen Ursache und Wirkung die menschliche Freiheit, so kommt es darauf an, daß ich an den Willen der die Zeugnisse verursachenden Menschen glaube. Und dieser Glaube, das Zutrauen zu den persönlichen Absichten anderer Menschen, ist eine Sache des subjektiven Gefühls, auf einer gleichen unbewußten Äußerung des innersten verborgenen Wesens beruhend wie das Gewissen. Diese Gefühle, welche sich in dem Bewußtsein zu Urteilen gestalten, tauchen auf aus dem dunkeln Abgrund der geistigen Natur des Menschen, in welchem das Gesetz des Denkens mit seinen objektiv zureichenden Gründen keine Anwendung mehr findet. In diesem dunkeln Schacht im Inneren des Geistes liegt die schwerwiegendste Grenze der Wissenschaft. Wir werden an anderer Stelle uns mit ihm zu beschäftigen haben.

§ 43. Fassen wir nun noch einmal auch aus diesem Kapitel die Resultate kurz zusammen. Wir sahen, daß die Wissenschaft, welche von der Erfahrung ausgeht und in der Erkenntnis von Gesetzen ihr Ziel hat, welche ferner nur solche Wahrheit als zu ihrem Besitz gehörig betrachtet, deren Anerkennung allgemein nach objektiv geltenden Gesetzen erzwungen werden kann, — ihre Grenzen hat. Diese Grenzen liegen in der Philosophie, welche — als die freie Bewegung des Geistes, welcher nach der Wahrheit sucht

und dem Grunde des Daseins nachforscht, — das Denken erst schulen muß, um es zum wissenschaftlichen Denken zu erheben, indem sie ihm die Ideen des Gewissen und des Organischen vermittelt. Da aber die Wissenschaft mit ihren Mitteln das Ziel der Bewegung, der sie selbst ihr Dasein verdankt, nicht erreichen kann, und doch durch ihre ganze Natur immer darauf hintreibt, so geht die Philosophie über sie hinaus und bildet sich in systematischer Verknüpfung von freien zur Erklärung der Erscheinungen dienenden Annahmen eine Weltanschauung, von welcher aus nicht nur das Rätsel der Natur und des menschlichen Lebens seine letzte Lösung finden soll, sondern die auch überall da mit subjektiven Erklärungen und Verstehen eintritt, wo die Bedingungen der wissenschaftlichen Überzeugung nicht vorhanden sind. Und diese philosophischen Anschauungen sind so wenig Resultat der exakten wissenschaftlichen Forschung, daß sie dieser selbst vielmehr schon die Richtung geben und ihr als leitende Gesichtspunkte dienen. Die Wissenschaft hat in diesen Anschauungen ihre Grenze anzuerkennen. Sie muß sich der Schranken, innerhalb deren sie ihre Macht ausübt, bewußt bleiben, aber dem Menschen nicht wehren, daß er sie kraft anderer als der wissenschaftlichen Autorität überschreitet.

Die Gewißheit aber, auf welcher diese philosophischen Anschauungen im letzten Grunde ruhen, ist die moralische Gewißheit, ein Produkt der ganzen Gemüts- und Charakterentwickelung des Menschen, welche zwar auch eine Gewißheit im eigentlichsten Sinne des Wortes ist, die aber ihre eigentümlichen von der logischen Gewißheit unterschiedenen Gesetze hat, und immer nur subjektiv gültige Urteile zu fällen im stande ist.

Aus diesen ganzen Erörterungen aber folgt eine Erwägung, mit welcher wir diese Betrachtungen über das Wesen der Wissenschaft abschließen. Wir mußten uns oben schon sagen, daß das wissenschaftliche weder das einzige noch das höchste Interesse der Menschheit ist. Vergleichen wir nun das Gebiet des wissenschaftlich Bewiesenen und wissenschaftlich Beweisbaren mit dem, was außerhalb dieser Grenzen liegt, — wie klein und beschränkt ist doch jenes gegen die ungeheuren Weiten dieses letzteren! Wir

haben in der Wissenschaft ein mildes wohlthuendes Licht erkannt, das zur Förderung und Erleichterung unseres Geschlechtes in seiner Aufgabe der Beherrschung der Natur Großes geleistet hat. Allein in die Sphäre, von der aus die eigentlich entscheidenden Einflüsse auf des Menschen und des menschlichen Geschlechtes Wohl und Wehe ausgehen, wirft dies Licht keinen Schein. Hinter den Schranken des Wissens, von denen der Mensch wohl weiß, daß sie nicht zu überspringen sind, sucht er eine Macht, welche seinem Leben Reichtum und Wärme giebt. Aus diesem transcendenten Gebiet sehen wir die Ströme der Begeisterung fließen für das Edle und Gute, und eben dort entspringen die unheilvollen Gewalten, die kein Wissen und kein Wollen zu bändigen vermag, die Leidenschaften, welche wider die Vernunft den einzelnen und ganze Zeitalter bewegen. Auf diesem Kampfplatz bedarf es anderer Waffen, als sie die Wissenschaft dem Menschen in die Hand giebt. Und wir entbehren dieselben nicht. Der zweite Teil unserer Untersuchungen wird ihrer Betrachtung dienen.

II. Teil.

Grundlinien für die wissenschaftliche Behandlung der Religion.

1. Kapitel.

Abgrenzung der Aufgabe und des Verfahrens.

§ 44. Die Aufgabe dieses zweiten Teils besteht darin, daß wir beschreiben, wie die bisher gewonnenen Grundsätze über das wissenschaftliche Verfahren zur Anwendung kommen auf dem Gebiete der Religion. Vergegenwärtigen wir uns gleich bei dem Beginn dieser Untersuchungen sowohl die eigentümlichen Schwierigkeiten, welchen wir dabei begegnen, als auch die Hoffnungen, die wir daran knüpfen können.

Bedenken wir zunächst die wichtige Rolle, welche die Religion im Leben der Völker durchweg gespielt hat. Mag sie nun als heller Stern der Menschheit zu hohen Zielen die Wege gewiesen, oder als Irrlicht sie in wüste Finsternis geleitet haben, — es ist keine zweite Macht, welche einen dem ihrigen vergleichbaren Einfluß in der Geschichte entfaltet hätte. Es kann deshalb nicht leicht sein, so müssen wir uns von vornherein sagen, einem Gegenstande seine wissenschaftliche Darstellung zu geben, der sich in alle Gebiete des Lebens so weit verzweigt und zugleich so tief hineinführt in das innere Getriebe des menschlichen Gemüts, der so unvermittelte Wirkungen aufzuweisen hat und doch wiederum so vielseitige Beeinflussung erleidet durch die natürlichsten Ursachen. Trat uns die Religion schon mehrfach bei den Grenzen der Wissenschaft entgegen, so wird unsere Aufgabe jetzt zu bezeichnen sein als die wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes, der seinem Wesen nach Grenze der Wissenschaft bildet. Gewiß keine leichte Aufgabe!

Noch schwieriger aber muß unsere Aufgabe erscheinen, wenn wir die Verwirrung beachten, welche auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, auch nur als Wissenschaft vom Christentum, wahrzunehmen ist. Wir sind zwar auch auf anderen Gebieten, besonders auf dem der Naturwissenschaft und der Geschichte, prinzipiellen Gegensätzen begegnet. Allein es scheint doch in der Theologie in Bezug auf ihre Grundlage, d. h. das gemeinsame Bewußtsein von ihrer Aufgabe, die Verständigung über Weg, Mittel und Ziele am übelsten bestellt zu sein. Ich mache hier auf einen bezeichnenden Umstand aufmerksam in den wissenschaftlichen Verhältnissen unserer Tage. Alle anderen Disziplinen führen ihre Vertreter zu einer gewissen Gemeinsamkeit der Arbeit, welche zum Ausdruck kommt in Vereinen und Kongressen. Es giebt Anthropologen- und Naturforscherversammlungen, Ärztetage, Juristentage, Kongresse der Numismatiker, der Historiker, der Philologen. Ich glaube nicht, daß — ganz abgesehen von den Konferenzen der Praktiker — irgend eine wissenschaftliche Disziplin ist, in welcher sich nicht eine solche Gemeinschaft der Arbeit gebildet hätte.

Die wissenschaftliche Theologie bildet eine Ausnahme. Die Konferenzen der Geistlichen können dagegen nicht angeführt werden, weil sie eine Vertretung der Praxis bilden. Aber die theologische Wissenschaft besitzt einen derartigen Vereinigungspunkt nicht. Es ist auch niemals der Versuch gemacht worden, einen Kongreß der wissenschaftlichen Theologen zu veranstalten. Ja der bloße Gedanke daran muß jedem Kundigen als eine Utopie erscheinen. So weit entfernt ist die Wissenschaft der Religion, welche von den Theologen vertreten wird, von einem anerkannten Gemeinbesitz, von dem Bewußtsein einer gemeinsamen Aufgabe. Und wenn wir die von Seiten der orthodoxen Theologen hier sofort bereite Entgegnung auch annehmen, daß nämlich quer durch die Theologie die Weltanschauung eine nicht zu überbrückende Kluft für die Verständigung reiße, indem die Freunde und die Gegner des positiven Bibelglaubens weder über ihre Ziele, noch über die Wege, weder über die Haupt- noch über Nebenfragen mit Glück würden verhandeln können, — so bleibt doch der Umstand be-

stehen, daß auch die Vertreter der gläubigen Theologie in ihren verschiedenen Schattierungen noch nie den Ansatz zu einer derartigen Gemeinsamkeit gemacht haben, wie sie auf allen anderen wissenschaftlichen Gebieten sich vorfindet. Und noch bezeichnender wird dieser Umstand dadurch, daß die einzige Disziplin, mit der die wissenschaftliche Theologie dies Schicksal teilt, die Philosophie ist. Wie schwierig muß es demnach sein, die Wissenschaft auf die Religion zur Anwendung zu bringen, die Wissenschaft, welche doch gerade — wie unsere allgemeine Umschau des ersten Teils ergeben hat, auf einen anerkannten Gemeinbesitz abzielt. In der Religionswissenschaft muß ein solcher besonders schwer zu finden sein.

Und noch eine dritte Erwägung läßt uns die Schwierigkeit der Aufgabe in helles Licht treten. Wir können die eben besprochenen Zustände der Zerklüftung für keine normalen halten. Wir werden deshalb vielfache Kritik zu üben und in Polemik einzutreten haben. Der Maßstab wissenschaftlicher Behandlung, den uns die Beobachtung des wissenschaftlichen Lebens im Großen und Ganzen an die Hand gegeben hat, wird von der gewöhnlichen Behandlungsweise der wissenschaftlichen Religionslehre verworfen. Es muß aber zaghaft machen zu sehen, daß sich unsere Wege von denjenigen, welche so viele erleuchtete Männer unseres Jahrhunderts eingeschlagen haben, in nicht unbedeutenden Stücken trennen, weil wir Anforderungen stellen müssen, welchen auf jenen hergebrachten Wegen nicht vollkommen zu genügen ist. Daß durch diese kritische Stellung zu anerkannten und verdienstvollen Lehrweisen unsere Aufgabe nicht erleichtert wird, leuchtet ein.

Andererseits ist hier die Stelle, an welche sich doch ein bescheidenes Maß von Hoffnung knüpfen läßt, die wir für unsere Arbeit hegen. Oder ist es unberechtigt zu hoffen, daß durch eine Erneuerung der Methode alte Fehler vermieden werden möchten, deren üble Folgen unter der Herrschaft der hergebrachten Theologie offen zu Tage liegen? Auf zwei Thatsachen nur sei hier hingewiesen, welche jedem Unbefangenen als höchst wunderbar erscheinen müssen. Jedermann weiß, daß die christliche Religion, um die es sich doch bei wissenschaftlicher Religionslehre in erster Linie handelt, zwei besondere Ansprüche macht. Einmal giebt sie sich kund als

die Religion der Liebe, welche ihre Anhänger zu einer außerhalb des Christentums völlig unerreichten, sogar unbekannten Einigkeit des Sinnes verbindet; ihre heiligste Feier besteht in einer Besiegelung der von dem Stifter verlangten Einigkeit seiner Jünger, in dem Mahle der Gemeinschaft. Und zweitens bietet sich das Christentum an als die Religion der geistigen Aufklärung, die Religion der Erleuchtung, der Vollendung des menschlichen Geistes nach allen seinen Kräften; und es hat sich als solche, als Kulturmacht, auch im Großen und Ganzen unzweifelhaft durch die Jahrhunderte erwiesen.

Erwägt man diese beiden Vorzüge der christlichen Religion, so muß es erstlich auffallend erscheinen, daß in der Gesamtheit ihrer Bekenner von jener Einigkeit nicht viel zu spüren ist, ja daß sogar jene charakteristische Gemeinschaftsfeier gar nicht mehr gemeinsam begangen werden kann, welche vielmehr zum Symbol der Trennung der verschiedenen Abteilungen geworden ist. Man mag — mit uns — die Motive, welche bei dieser Entwickelung mitgewirkt haben, noch so hoch schätzen, so wird man sich doch der Wahrheit nicht verschließen können, daß durch diesen Zwiespalt eine Kraft der christlichen Religion lahm gelegt wird. Wir sind auch keineswegs im Besitze eines Alexanderschwertes, das wir anpreisen könnten, um den Knoten jener Schwierigkeiten zu zerhauen. Aber wir können uns angesichts der in der wissenschaftlichen Theologie herrschenden Zerklüftung der Vermutung nicht erwehren, daß es die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Fragen sei, welche auch hier die trennenden Elemente hineingebracht habe.

Und die zweite auffallende Thatsache in Ansehung des Christentums ist die, daß die moderne Bildung und Wissenschaft, welche unverkennbare Vorzüge vor der der früheren Perioden an sich hat und mit berechtigtem Stolz auf die Fortschritte blickt, welche sie aufzuweisen hat, — sich in einen so klaffenden Widerspruch gegen die Kulturmacht des Christentums hat setzen können. Wir vermögen es nicht über uns, hier einseitig die Schuld auf Seite der modernen Wissenschaft zu suchen. Wenn das Christentum jene bildende und aufklärende Kraft wirklich besitzt, so müssen

es seine Vertreter nicht verstanden haben dieselbe zu entfalten. Sollte nicht auch hier wiederum die wissenschaftliche Darstellung der Religion die Schuld tragen, indem sie die Berührungspunkte mit der weltlichen Wissenschaft nicht genügend hervorhob und so den objektiven Boden verlor, von dem aus auch den Gegnern eine unbefangenere Würdigung des Christentums möglich wäre?

Hier glauben wir die beiden Punkte gegeben, wo eine Kritik der Methode in der wissenschaftlichen Religionslehre mit Glück einsetzen und ihre Forderungen einer Reform am besten begründen kann. Hier läßt sich die Hoffnung hegen, daß wenn andere Bahnen in Bezug auf die ganze Anlage der Wissenschaft eingeschlagen würden, die religiösen Ideen befreit werden könnten von Hindernissen, welche die wissenschaftliche Behandlung für ihre Kraftentfaltung öfter bereitet hat.[1]) Es handelt sich danach für uns darum, den objektiven Boden zu finden für eine Darstellung auch der christlichen Religion, welche auf die Einheit ihrer Bekenner und auf ihre Anerkennung wenigstens als Kulturmacht seitens der Gegner abzweckt, — also eine Versöhnung der Christen unter einander, und eine Versöhnung des Edlen in dem wissenschaftlichen Leben und Streben der Gegenwart mit den christlichen Ideen. Nicht als ob wir hofften, daß dies Ziel jemals vollkommen zu erreichen sei. Die Lehren des Christentums gestatten ihren Anhängern nicht die Aussicht, daß sie jemals die Majorität für sich haben würden. Allein auch das Evangelium wird geprebigt in aller Welt, und wird allen Menschen angeboten, und man sucht unausgesetzt nach der besten Methode der Verkündigung, um womöglich alle Hinderniſſe zu beseitigen, die für die Annahme des Glaubens auf der Seite der Verkündiger liegen. Und trotzdem wissen diese, daß dies Ziel, daß alle glauben, nicht erreicht werden wird. So kann es sich auch bei der wissenschaftlichen Darstellung nur darum handeln, die Hindernisse zu beseitigen, welche auf unserer Seite jenem Ziele der Versöhnung entgegenstehen. Dürfen wir eine dahingehende Wirkung

1) Vgl. oben in der Einleitung S. 7.

von derjenigen wissenschaftlichen Behandlung der Religion erwarten, welche sich uns aus dem Bisherigen als die richtige ergiebt, so wiegt uns diese Hoffnung ein gut Teil der Schwierigkeiten auf, welche mit der Aufgabe im übrigen verbunden sind.

§ 45. Mit diesen allgemeinen Betrachtungen über die Schwierigkeiten und die Hoffnungen, welche sich an unsere Aufgabe knüpfen, soll aber keineswegs diese Aufgabe selbst schon präcisiert, noch weniger soll über die dabei zu beachtende Methode etwas bestimmt sein. Weder Hoffnungen noch Befürchtungen geben bei ihr den Ausschlag. Das Interesse der Wissenschaft haben wir an die Spitze gestellt: sie will zur Klarheit kommen über die Art ihrer Geltung auf dem bestimmten Gebiete der Religion. Wir sind uns bewußt, in den Untersuchungen des ersten Teils lediglich der Sache selbst gefolgt zu sein und beanspruchen dafür eine Kritik, die gleichfalls keine anderen Tendenzen kennt. So soll auch in diesem zweiten Teil die leidenschaftslose Anwendung des gefundenen Begriffes auf die Religion gemacht werden. Daß wir, wie im vorigen § ausgeführt ist, davon für die Religion selbst etwas erhoffen, für die Praxis des religiösen Lebens, kann den Gang der Untersuchung nicht beeinflussen. Und wir dürfen auch hier von der Kritik erwarten, daß sie unsere Erörterungen in erster Linie danach bemesse, ob ein wissenschaftliches Interesse dadurch verletzt oder übergangen werde. Es ist der Maßstab der Wissenschaft, den wir angelegt wissen wollen, nicht der der religiösen Überzeugung.

Unsere Aufgabe gestaltet sich in formeller Beziehung von jetzt ab freilich etwas anders. Bisher suchten wir nach Anschauungen des wissenschaftlichen Lebens, aus denen wir den gemeinsamen Begriff der Wissenschaft entnehmen könnten. Von jetzt ab wollen wir aber keineswegs aus den uns vorliegenden wissenschaftlichen Darstellungen der Religion den rechten Begriff der Religionswissenschaft abnehmen. Sondern wir haben im Gegenteil von der schon vorhandenen wissenschaftlichen Religionslehre möglichst abzusehen und das Bild so zu zeichnen, wie es sein sollte. Aber nichtsdestoweniger bleiben wir dabei auf den

Wegen der empiriſchen Unterſuchung. Es iſt weder ein rationaler Begriff von Wiſſenſchaft, noch eine aus der Vernunft entnommene Vorſtellung der Religion, mit welchen wir hier umgehen. Sondern der empiriſch erkannte Begriff der Wiſſenſchaft ſoll zur Anwendung gebracht werden auf dem Gebiete der Religion, wie es gleichfalls der empiriſchen Erfahrung ſich darſtellt. Nur ſo können wir auf einen anerkannten Gemeinbeſitz für die wiſſenſchaftliche Religionslehre hoffen, auf die gemeinſame Anerkennung des Ausgangspunktes, den ſie zu nehmen, der Mittel und Wege, deren ſie ſich zu bedienen, und des Zieles, das ſie ſich zu ſtecken hat. Wir haben wohl auf anderen wiſſenſchaftlichen Gebieten aus dem geſchichtlichen Gange der betreffenden Disziplin, aus dem Einfluß der ſich abwechſelnden wiſſenſchaftlichen Prinzipien auf den Fortſchritt des Wiſſens, einen Maßſtab für die Beurteilung eben dieſer Prinzipien aufgeſucht. So könnten wir auch verſuchen, in der Theologie aus ihrer eigenen Geſchichte heraus, an ihren organiſchen Fortſchritten, ihre richtige Methode zu entdecken. Allein die Anſichten über das, was hier Fortſchritt heißt, gehen ſelbſt viel zu weit auseinander, als daß ſich ein objektiver Maßſtab für die Beurteilung der Entwickelungsgeſchichte der Theologie, ihrer geſunden oder ungeſunden Richtung, daraus gewinnen ließe. Wir ſehen darum von den vorhandenen Begriffen der Theologie als Wiſſenſchaft zunächſt gänzlich ab, und ſuchen die auf anderen Gebieten gewonnenen Merkmale des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Verfahrens auf den beſonderen Gegenſtand, die Religion, zu übertragen.

Es fragt ſich, ob es ſich zu dieſem Zwecke nicht empfohlen hätte, dieſem unſeren letzten Hauptteile, welcher die Grundlinien für die wiſſenſchaftliche Behandlung der Religion ziehen ſoll, einen anderen als zweiten Teil vorangehen zu laſſen, welcher ſich — wie der erſte mit der empiriſchen Begriffsbeſtimmung der Wiſſenſchaft — nunmehr erſt mit der empiriſchen Begriffsbeſtimmung der Religion zu befaſſen hätte. Erſt dann würden ſich, ſo könnte man meinen, die beiden gefundenen Begriffe in einem dritten Teile in ein rechtes Verhältnis zu einander ſetzen laſſen. Es

lag dieſe Einteilung und Behandlung in meiner urſprünglichen Abſicht. Allein wir müſſen uns doch geſtehen, daß es ein eigentümliches Ding iſt, die Begriffsbeſtimmung des Gegenſtandes, den es wiſſenſchaftlich zu behandeln gilt, von der wiſſenſchaftlichen Behandlung ſelbſt auszuſchließen. Dies würde aber geſchehen, wenn wir dem Hauptteile, welcher die wiſſenſchaftliche Behandlung der Religion in ihrem ganzen Umfange darlegen ſoll, einen anderen Teil vorangehen ließen, in welchem die Begriffsbeſtimmung der Religion in geſonderter Weiſe vorweg genommen würde. Wir mußten deshalb im Intereſſe der Einheitlichkeit und Vollſtändigkeit der Darſtellung des zweiten Hauptteils auf eine abgeſonderte Behandlung des Religionsbegriffes verzichten. Dieſe erhält vielmehr ganz ſachgemäß ihre Stelle da, wo der Wiſſenſchaft zuerſt die Aufgabe zugeteilt wird, eine Kunde ihres Gegenſtandes zu erwerben. Zur wiſſenſchaftlichen Behandlung der Religion gehört Religionskunde, aus der ſich dann weiter die Religionslehre ergiebt.

Wir ſind auf dieſe Weiſe im ſtande, überall die empiriſche Unterſuchung, welche lediglich der Erfahrung nachgeht, zur Anwendung zu bringen. Freilich müſſen für den erſten Anfang *gewiſſe Vorausſetzungen allgemeinſter Art* gemacht werden. Allein das iſt in jeder Wiſſenſchaft der Fall. Wie die Naturwiſſenſchaft, wenn auch eine *wiſſenſchaftliche* Definition der Natur von ihr *ſelbſt* erſt gegeben wird, doch im Allgemeinen vorausſetzt, daß jeder weiß, was Natur iſt, — und wie dieſelbe Vorausſetzung in Bezug auf das Recht auch die Jurisprudenz macht, noch ehe ſie den Begriff des Rechts wiſſenſchaftlich entwickelt hat, — ſo auch die Religionswiſſenſchaft. Sie darf im Allgemeinen als zugeſtanden annehmen, welches etwa das Gebiet iſt, das ihr zukömmt, nämlich *dasjenige Gebiet des menſchlichen Lebens, wobei es ſich um Beziehungen zu Gott, zu Göttern oder zu etwas Jenſeitigem handelt*. Im weiteren Verlaufe kommt ſie dann auch zu der Aufgabe, dieſe allgemeinen Vorausſetzungen über das Weſen der Religion in einen wiſſenſchaftlichen Begriff zu faſſen. Sie wird die Merkmale der Zugehörigkeit zum Religiöſen näher zu bezeichnen haben. Aber ſie wird dabei gar nicht auf ſpekulative Entwickelungen angewieſen

sein. Sondern wir entnehmen bei unserem Verfahren die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Religion den lebendigen Anschauungen des religiösen Lebens, welche uns aus der Geschichte und der Völkerkunde entgegentreten. Die Religion ist doch etwas Wirkliches, sie bietet sich der Beobachtung dar, es wird nur darauf ankommen, ihre charakteristischen Merkmale den gegebenen Anschauungen in richtiger Weise zu entnehmen. Welche Rolle dabei der religiösen Subjektivität zufalle, wird gleichfalls sorgfältig zu untersuchen und klar hinzustellen sein. Nur wird sich unser Verfahren gegen die Anmaßung derjenigen Spekulation zu verwahren haben, welche bei der Bestimmung des Wesens der Religion die Subjektivität allein zur Sprache kommen lassen will, und der Religionskunde höchstens gestattet, die spekulativen Aussagen des religiösen Subjekts hinterher mit Beispielen zu belegen.

Hierbei wird der Vernunft eine diktatorische Rolle zugeteilt, welche nicht nur bestimmen soll, was die eigene Religion des Spekulanten, sondern auch was die Religion aller Menschen überhaupt sei. Wir werden diese Ansprüche, die wir vom ersten Teile her schon kennen, nunmehr mit besonderer Beziehung auf die Religion zurückzuweisen haben. Denn es mag die Voraussetzung über die Fähigkeit der Vernunft, welche in dem spekulativen Verfahren liegt, richtig sein oder nicht, darin daß sie als Voraussetzung auftritt, liegt eine Verletzung des objektiven wissenschaftlichen Verfahrens. Weisen wir es als eine beim Beginn der Spekulation noch unbewiesene Thatsache, also eine völlig außerwissenschaftliche Voraussetzung nach, daß die Vernunft in sich selbst das ganze Wesen der Religion beschlossen habe, welches sie nur aus sich zu entwickeln brauche, um Religionswissenschaft zu erzeugen, so ist damit das spekulative Verfahren widerlegt. Wollte die Spekulation aber sagen, daß sie jene Ansprüche, aus der Vernunft das ganze Wesen der Religion zu entwickeln und alle ihre Begriffsbestimmungen aus dem subjektiven Inhalt des denkenden Geistes zu entnehmen, gar nicht mache, — so müßte sie noch andere Quellen aufweisen, aus denen sie schöpft, und wir werden dann immer wieder zur allgemeinen Religionskunde zurückkehren. Wir entnehmen daher unsere Sätze über Religion, um ihr Ge-

biet zu bestimmen, da, wo sie jeder mit uns entnehmen kann, der die Welt der Wirklichkeit nach dem abfragen will, was in ihr unter dem Namen Religion geht.

Bei einer solchen empirischen Begriffsbestimmung ist es nicht nötig, wie man wohl dem „rohen Empirismus" vorwerfen möchte, daß wir unbesehens alles dasjenige, was sich für Religion ausgiebt, auch als solche nehmen oder als dem Wesen der Religion entsprechend anerkennen. Auch die empirische Wissenschaft muß zur kritischen Bestimmung des Wesens ihres Gegenstandes fortschreiten, — nicht durch Aufdrängen frei erfundener Ideen, die sie als Maßstab an die Erscheinungen anlegte, sondern indem sie in der Erforschung seiner Lebensgesetze das Organische, Wesentliche, Allgemeine von dem Unorganischen, Unwesentlichen, Zufälligen sondert. So sehen wir sie ja verfahren auf dem Gebiete der Sprache, des Rechts, der Geschichte und — nur unter anderen Umständen — auch auf dem Gebiete der Natur. So werden wir also in gleicher Weise auf dem empirischen Wege den Maßstab zu suchen haben, nach dem wir zu beurteilen haben, was das Wesen der Religion ausmache.

Es bedarf keiner besonderen Bevorwortung, daß in diesen Grundlinien für die wissenschaftliche Behandlung der Religion nicht der ganze Umfang der Untersuchungen selbst erschöpft werden soll. Wir werden also gerade bei dem eben behandelten Punkte Lehnsätze aus der Religionskunde aufnehmen müssen, für die wir in dem Rahmen unserer Betrachtungen die Beweise nicht beibringen können. Wir können nicht das ganze Geschäft einer Entwickelung des Religionsbegriffes auf empirischem Wege an diesem Orte vor den Augen des Publikums vollziehen. Wir werden daher unbewiesene Behauptungen aufstellen, doch mit dem Bewußtsein, daß sie zu beweisen sind, und mit der Anforderung, daß man sie als auf dem Wege der Erfahrungswissenschaft gefundene beurteile, die nur von dort her ihre Widerlegung oder ihre Bestätigung erwarten.

§ 46. Wir denken auf diesem Wege bei der Begriffsbestimmung der Religion ganz innerhalb der wissenschaftlichen Auf-

gabe zu bleiben, wie sie der erste Teil unserer Untersuchungen gezeichnet hat. Und wir werden darauf fortfahren, indem wir die Grundsätze, welche sich uns dort ergaben, weiterhin auf unser besonderes Gebiet anwenden, sowohl über das Verfahren der Religionswissenschaft, wie dieselbe ihrem Gegenstande näher kommt, wie sie sich verhalte zur religiösen Praxis und wie sie sich auch in der Bildung und Gestaltung ihrer Schule zu verhalten habe, — als auch über die wissenschaftliche Gewißheit, welche auf diesem Gebiete zu erreichen ist, sowie endlich über die Grenzen, welche auch der Religionswissenschaft gesteckt sind.

Es leuchtet ein, daß bei dieser Behandlung *zunächst nur allgemeine Grundsätze* aufgestellt werden können, welche das ganze Gebiet der wissenschaftlichen Religionslehre beherrschen. Es kann uns aber nicht entgehen, — und gerade weil wir uns durchweg der Wirklichkeit anzuschließen streben, müssen wir darauf besonders hinweisen, — daß wir uns hier in dem gebildeten Europa mit Religionswissenschaft in einem besonderen praktischen Interesse beschäftigen. Wie sich die Jurisprudenz mit dem Rechte wissenschaftlich auseinandersetzt mit besonderer Rücksicht auf das bei uns geltende und im römischen wurzelnde Recht, und wie auch dort alle vergleichenden Blicke auf die Rechte fremder Völker, welche geschichtlich mit unserer Rechtsbildung nicht ersichtlich zusammenhängen, nur gethan werden, um die Grundsätze für unsere Rechtsbildung und Rechtsentwickelung allseitig zu läutern und zu vervollkommnen — so bewegt sich auch *das Interesse, in dem wir uns mit Religionswissenschaft beschäftigen, vornehmlich um die bei uns herrschende, die christliche Religion.* Und da der bei weitem größeste Teil der Arbeit, welche heutzutage an die Religionswissenschaft gewandt wird, gleichzeitig der Vorbildung für die künftigen Religionsdiener der christlichen Kirche dient, so würde es von vornherein eitle Mühe sein, Grundlinien für die wissenschaftliche Behandlung der Religion zu zeichnen, welche nicht eben dieser Aufgabe zu dienen im stande wären. Wir lassen deshalb den allgemeinen Grundsätzen zunächst ein Kapitel folgen, in welchem die besondere Gestaltung der Aufgabe dargelegt wird, welche sie von dem Umstande bekommt, daß diese

Wissenschaft von dem Standpunkte einer bestimmten Religion unternommen wird, und können dann am Schluß einige Folgerungen ziehen für die Ordnung der theologischen Wissenschaften, wie sie sich aus den ganzen vorangegangenen Darlegungen ergeben, mit anderen Worten die Grundlinien für ein System der theologischen Encyklopädie.

Es würde vielleicht einen günstigeren Eindruck machen, wenn versucht würde, sofort den ganzen Inhalt dieses zweiten Teiles, alles das was über die wissenschaftliche Behandlung der Religion aus den Ergebnissen des ersten Teiles zu folgern ist, in die fertige Form einer Encyklopädie der theologischen Wissenschaft zu gießen. Allein ich verzichte auf diesen formellen Vorzug. Es würden damit wiederum andere Nachteile verbunden sein. Bei unserer allgemeinen Aufgabe, die uns zunächst nur Grundsätze entnehmen heißt, werden einzelne Punkte viel gründlicher behandelt werden müssen als eine Encyklopädie der ganzen Theologie mit einheitlicher Anlage das gestattet. Gerade wo an der gewöhnlichen wissenschaftlichen Behandlung Kritik zu üben ist, — wo der Gedanke der empirischen Religionswissenschaft in seiner Verwertung für die Theologie ausgeführt wird, muß die Darlegung einen breiteren Raum, einen freieren Boden der Bewegung haben. Es muß auch auf die Ausführungen des ersten Teils vielfach Bezug genommen und von ihnen her müssen die für die Religionswissenschaft aufzustellenden allgemeinen Grundsätze abgezogen und erläutert werden. Das alles macht sich nicht gut in einem kurzen Grundriß der theologischen Encyklopädie. Wir werden bei demselben den Vorteil genießen, daß wir Voraussetzungen machen können, welche an anderer Stelle schon begründet worden sind. Dies waren die Beweggründe für die gewählte Einteilung und ich hoffe, daß die Kritik dieselben wenn auch nicht völlig anerkennen, doch wohl würdigen wird.

§ 47. Noch über einen Punkt treibt es mich in diesem einleitenden Kapitel zu einer Aussprache. Ich beklage den in der Theologie vielfach angeschlagenen persönlich gereizten Ton. Ist es schon für die Wissenschaft nicht würdig, die persönlichen Differenzen ihrer Vertreter in beleidigende Formen zu kleiden, so

dürfte das noch vielmehr gelten, wenn der Gegenstand ein so ernster ist wie in der Religionswissenschaft. Die Erfahrung müßte auch lehren, daß durch dergleichen persönliche Färbungen der Polemik ein Erfolg selten erzielt wird. Die menschliche Natur, welche doch bei dem Aufbau der Wissenschaften ein Wörtlein mitspricht, ist so beschaffen, daß sie durch öffentlichen beleidigenden Tadel eher verschärft und verhärtet wird in ihren Irrtümern, als davon zurückgebracht. Es gilt auch hier die Lehre: die Liebe bessert.

Dazu kommt, daß die Religion eine so hehre, heilige Gestalt ist, daß das meist sehr unheilige Schelten und bittere Kritisieren in ihrem Dienste nicht zu dulden ist. Und besonders sollte die Religion, welche für das Verhalten zum Gegner so grundsätzlich reformatorische Regeln aufgestellt hat, läuternden Einfluß üben und eine persönliche Polemik verbannen, bei der es sich hauptsächlich um das Rechthaben handelt, wodurch weder die Wissenschaft gefördert wird noch die Religion. Möchte es allgemeiner Grundsatz in unserer Wissenschaft werden, daß man nur das schreibt und drucken läßt, was man dem Gegner auch persönlich sagen kann. Es tritt auch hier der oben schon berührte Mangel an Vereinigungspunkten für die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie in seiner schädlichen Wirkung hervor.

Selbstredend kann es auf dem Gebiete der Theologie nicht ohne Polemik abgehen. Es müssen auch Konsequenzen gezogen und aufgedeckt werden. Es kommt auch vor, daß man es mit frivolen Gegnern zu thun hat, denen gegenüber die Sprache naturgemäß eine ernstere wird. Allein das eigentlich Bittere in der Polemik ist der Hohn und die Unterlegung von Motiven, welche anstandshalber als Motive nicht wirksam sein dürfen. Es ist in letzterer Beziehung doch auch manche Täuschung möglich. Und ich möchte besonders glauben, daß seitens der orthodoxen Theologie die Redlichkeit der freisinnigen Gegner, mit der auch sie nach Wahrheit forschen können, oft nicht genügend gewürdigt wird, — und umgekehrt.

Nachdem es schon eine Zeit lang so schien, als ob ein gemäßigterer Ton in der theologischen Polemik angeschlagen werden sollte, hat sich seit dem Entbrennen des Streites, der sich an

Ritschls Namen knüpft, wieder eine bedeutende Verschlechterung eingestellt.[1]) Bitteres Schelten ist weder wissenschaftlich noch religiös, und erweckt nach beiden Seiten hin bei nüchternen Leuten die bedenklichsten Vorurteile. Der flüchtige Erfolg, den es bei der akademischen Jugend einträgt, sollte darüber nicht verblenden. Der sittlich gereifte Mensch weiß, daß es unter allen Umständen eine Frucht des persönlichen Ehrgeizes ist. Freilich — welcher Sterbliche wäre davon frei, zumal wenn er gelehrt ist? Es würde den vorliegenden Untersuchungen zum Lobe gereichen, wenn auch die Gegner ihnen das Zeugnis geben würden, daß sie den Charakter des Sachlichen bewahren, und würde jeder nach dieser Seite hin etwa zu richtende Tadel mit ganz besonderem Danke als ein persönlicher Dienst von dem Verfasser aufgenommen werden.

1) Wie ist es möglich, daß sich ein Mann wie Ritschl in seiner „Theologie und Metaphysik" vorstellen kann, seine Schrift habe „weder die Absicht, Vergeltung zu üben, noch die das Skandalon fortzusetzen. Vielmehr ist sie in erster Linie auf Verständigung gerichtet und übt die Abwehr nur in dem Maße, welches durch die Äußerungen der Gegner um der Sache willen erforderlich erschien" (S. 63). Und in demselben Buche heißt es „zur Verständigung" (!) über Luthardt (S. 5): „Was der Dogmatiker in diesem zweiten Satze ausspricht, steht also dem ersten, wenn wir ihn mit der durch Paulus angezeigten Einschränkung gelten lassen, gar nicht zunächst, sondern sehr fern. Zunächst liegt der Satz nur dem Entschlusse Luthardts, die Bücher gewisser Gewährsmänner zu kopieren, um ein Kompendium der Dogmatik zu stande zu bringen." Daß ein Schriftsteller zuweilen die Versuchung fühlt, derartiges zu schreiben, ist verständlich, auch daß es ihm wirklich aus der Feder gleitet, ist noch ganz „natürlich"; zu verwundern ist es schon, daß dergleichen in der Korrektur stehen bleibt. Aber daß es, wenn es gedruckt in die Welt geht, nicht allgemein als eine Schmach empfunden wird für die sancta theologia, daß es wohl noch zur Nachahmung oder zur Vergeltung reizt, — das ist in der That sehr übel. Ich glaube in diesem Falle aber insofern objektiv zu urteilen, als ich sachlich in dieser einen Streitfrage (über das natürliche Gottesbewußtsein) nicht auf Luthardts sondern mehr auf Ritschls Seite stehe. Als hierher gehörig betrachte ich aber derartige Erwägungen deshalb, weil ich solche Personalien nicht nur als Verletzungen der sittlich religiösen Pflicht, Übertretungen der christlichen Gebote ansehe, — sondern auch als Hindernisse und Verletzungen der wissenschaftlichen Methode.

2. Kapitel.

Allgemeine Grundsätze über die Anwendung der Wissenschaft auf die Religion.

§ 48. Überall ist das Leben des Gegenstandes älter als seine wissenschaftliche Behandlung. Das, was wir Wissenschaft nennen, ist nicht der Gegenstand selbst, welcher zur Darstellung kommen soll. Die Wissenschaft ist nur das Bild des Gegenstandes im menschlichen Geiste.

Auch die Religionswissenschaft muß deshalb ihren Gegenstand bereits vorfinden. Wie das Recht nicht das Produkt der Jurisprudenz ist sondern ihr Objekt, so ist auch auf unserem Gebiete die Religion Objekt der Wissenschaft. Sie soll jene nicht produzieren. Die Wissenschaft soll Religion nicht machen, weder im Allgemeinen noch im einzelnen Menschen (d. h. ihn bekehren), sondern soll die Religion nur deutlich erkennen und richtig darstellen, ein Bild von dem Leben und Wesen derselben entwerfen im denkenden Menschengeiste.

Sofort an dem ersten Schritte auf diesem unseren besonderen Gebiete, bei der allgemeinsten Bestimmung der Aufgabe einer Wissenschaft von der Religion, tritt der Punkt hervor, an dem sich die vorliegenden Untersuchungen von der Methode der hergebrachten Theologie am weitesten entfernen. Es dürfte darum einige Ausführlichkeit in der Behandlung dieser grundlegenden Frage am Platze sein. Denn wenn wir auch die Religionswissenschaft und die Theologie nicht identifizieren wollen, so ist die

letztere doch eine Vertretung, und zwar die bei uns bedeutsamste und wichtigste Vertretung der ersteren, und darum muß sich in ihrer Definition das allgemeine Verhältnis von Religion und Wissenschaft zu einander abspiegeln. Man findet nun zunächst die Theologie definiert als die wissenschaftlich gestaltete und mitgeteilte Religion, oder die Religion als Wissenschaft, oder das Gottesbewußtsein in wissenschaftlicher Form u. dgl. Gewiß kann man sich unter diesen Ausdrücken etwas ganz Richtiges denken. Allein wenn die Sprache die Gabe der Deutlichkeit besitzt, so muß sie bei wissenschaftlichen Definitionen auskömmlich zur Anwendung gebracht werden. Es ist eine im gewöhnlichen Leben vielleicht verständliche Ausdrucksweise, wenn ich sage: dies ist das Haus als Zeichnung, — indem ich den Plan eines Hauses vorlege. Unmißverständlicher und grammatisch richtiger aber würde es lauten: dies ist die Zeichnung oder der Grundriß von jenem Hause. Es ist ebenso auch nicht einzusehen, warum die Definition der Wissenschaft beginnen soll mit den Worten: die Wissenschaft ist Religion — oder die Wissenschaft ist das Gottesbewußtsein oder dgl. Das Unrichtige, was in dieser Wortverbindung liegt, scheint mir durch nachfolgende Zusätze wie „in wissenschaftlicher Form" oder wie immer, nicht wieder ganz zu entfernen. Sondern das Fundament für jede wissenschaftliche Thätigkeit, für alle wissenschaftlichen Definitionen, ja für das menschliche Denken überhaupt, liegt in dem Satze: die Wissenschaft eines Gegenstandes ist nicht der Gegenstand selbst, sondern sie ist das der Existenz des Gegenstandes nachfolgende Bild desselben in dem menschlichen Geiste. Deshalb ist Religionswissenschaft nicht Religion sondern Wissenschaft, — und zwar die Wissenschaft von der Religion, oder das System der Erkenntnisse von den das religiöse Gebiet beherrschenden Gesetzen.

Man möchte doch nur einmal versuchen, diese die Wissenschaft und ihren Gegenstand identifizierende Definitionsweise auf ein anderes Gebiet zu übertragen, und etwa zu sagen: die Jurisprudenz ist das Recht als Wissenschaft — oder die Philologie ist die Sprache als Wissenschaft. Die Vertreter dieser Disziplinen würden nicht wissen, was sie mit solcher Vermischung beginnen

ſollten. In derſelben liegt ein Reſt der Hegelſchen Denkweiſe, nach welcher das Sein und das Denken identiſch ſein ſollte.

Erklärlich iſt die Herrſchaft dieſer Anſchauung auf dem Gebiete der Religionswiſſenſchaft aus dem Grunde, weil dieſelbe zu ihrem Gegenſtande — wenigſtens zum Teil — ſelbſt eine Erkenntnis hat. Denn zur Religion, welche die Wiſſenſchaft darzuſtellen hat, gehört auch die Gotteserkenntnis und die Wege dazu, ſo daß wir es alſo mit einer Wiſſenſchaft von der Gotteserkenntnis zu thun haben. Da mag der Irrtum nahe liegen, als ob die Religionswiſſenſchaft ſelbſt die Erkenntnis Gottes zu lehren habe, als ob ſie ſelbſt eine andere, etwa eine höhere oder tiefere Art von Gotteserkenntnis ſei. Allein damit würde ſie aufhören Wiſſenſchaft von der Religion zu ſein. Man könnte ſtatt deſſen eine Wiſſenſchaft von Gott aufzuſtellen verſuchen, und wir ſtreiten vorläufig nicht darüber, ob es eine ſolche geben kann. Wir behaupten nur, daß das etwas ganz anderes ſein würde als das, wovon wir hier reden, d. i. die Wiſſenſchaft von der Religion. Und da die Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand nicht ſelbſt hervorbringen ſoll, ſondern nur das Wiſſen von ihm, ſo iſt die unſrige nicht das Wiſſen von Gott, ſondern das Wiſſen von der Erkenntnis Gottes. Die Wiſſenſchaft kann im günſtigſten Falle — vermittelſt ihres Wiſſens — zur Hervorbringung des Gegenſtandes verhelfen, die richtigen Mittel und Wege dazu von den vergeblichen und falſchen unterſcheiden lehren. Sie kann aber mit ihren Formen niemals das lebendige Weſen und Wachſen erſetzen. So ſoll ſie auch Religion nicht machen, folglich kann ſie auch Erkenntnis Gottes, welche ein weſentliches Stück der Religion iſt, nicht hervorbringen, ſondern ſie kann dieſelbe nur wiſſenſchaftlich beſchreiben, d. h. die Wege, auf denen Menſchen zur Gotteserkenntnis zu gelangen glauben oder dazu gelangt ſind, die Wirkungen, welche ſie auf dieſelbe zurückführen, u. dgl. darſtellen, — und ſie kann dann an dieſem ihrem Gegenſtande wiſſenſchaftliche Kritik üben.

Dasſelbe Reſultat ergiebt ſich noch von einem anderen Geſichtspunkte aus. Die Wiſſenſchaft ſoll die Abbildung ihres Gegenſtandes im menſchlichen Geiſte ſein. Das nun was die Religions-

wissenschaft im Geiste abzubilden hat, sind zum Teil Vorgänge, die gleichfalls innerhalb des menschlichen Geistes schon liegen. Da erfordert es Sorgfalt, daß die Prinzipien, nach denen jene ursprünglichen Vorgänge im Geiste sich vollziehen, und der psychologische Schauplatz, auf dem es geschieht, gesondert werden von demjenigen Gebiete im Menschengeiste, auf welchem die Wissenschaft ihre Bilder entwirft, und von den Prinzipien, nach denen sie verfährt. Ließe sich diese Sonderung nicht festhalten, so wäre eine Wissenschaft von inneren Vorgängen, also auch von dem besten Teile der Religion, nicht möglich. Unter der Voraussetzung des Gegenteiles unterscheiden wir die Wissenschaft und die Religion und müssen darum alle verwischenden Definitionen abweisen.

Wir handeln mit diesen Entscheidungen in einfacher Folgerung aus unserer Grundanschauung von Wissenschaft, wie sie sich aus dem ersten Teile ergeben hat, wonach die Wissenschaft ihren Gegenstand als einen gegebenen vorfindet und denselben zu einer allgemein giltigen Darstellung bringt. Und dasselbe geht auch aus der Betrachtung des Begriffes eines Gesetzes hervor, auf dessen Darstellung die Wissenschaft doch abzielt. Das Gesetz nämlich bedeutet den Gegensatz gegen die Willkür, sei es die bewußte Willkür der Freiheit oder die blinde des Zufalls. Wo das Gesetz herrscht, da tragen viele vereinzelte Fälle gewisse gemeinsame Kennzeichen an sich. Und indem die vielen Fälle die gemeinsamen Kennzeichen immer nach derselben Regel an sich aufweisen, so können sie auch regelmäßig beobachtet werden. Durch eine nur subjektiv giltige Beobachtung kann ein Gesetz nicht erkannt werden. Das Gesetz, soll es als ein solches nachgewiesen werden, muß von jedermann als ein solches anerkannt werden können. Deshalb zielt die Wissenschaft, indem sie ihren Gegenstand in seiner Gesetzmäßigkeit nachweist, auf eine objektiv giltige Darstellung desselben ab. Sie geht aus auf die Herausstellung der Wahrheit. Ihr Streben ist, ein getreues Spiegelbild der Wirklichkeit herzustellen im Geiste des Menschen. Und zwar nicht wie ein Gegenstand sich zufällig in einem einzelnen Subjekt wiederspiegelt, sondern sie ist die in das allgemeine menschliche Denken

übersetzte Wirklichkeit. Eine wissenschaftliche Wahrheit muß ja eingeführt werden können mit dem Satze: es steht allgemein fest, daß . . . Und zwar nicht darum steht es fest, weil es Niemand bezweifelt, sondern weil es jedem auf wissenschaftlichem Wege aufgedrängt werden kann. In der Aufgabe der Religionswissenschaft, die auf dem religiösen Gebiete herrschenden Gesetze (die Naturgesetze des religiösen Lebens und Geistes) zur Darstellung zu bringen, liegt also die Forderung eingeschlossen, daß, was sie als ihr Ergebnis einführt, muß von jedem denkenden Menschen allgemein und mit Notwendigkeit anerkannt werden können.

Wir nennen dies die Objektivität der Wissenschaft, und die Hindernisse, welche sich derselben auf unserem besonderen Gebiete entgegenstellen, liegen außer den bereits erwähnten auch darin, daß bei aller Sachlichkeit der Forscher doch ein persönliches, subjektiv bedingtes Interesse hat für oder gegen den Gegenstand seiner Darstellung. Wir werden weiter unten auf das Verhältnis näher einzugehen haben zwischen dem geistigen Besitz, den die Religion selbst repräsentiert, und demjenigen, welchen die Wissenschaft von ihr vermittelt. Wenn wir dabei uns über den subjektiven Charakter der religiösen Gewißheit verständigt haben werden, können wir auch der Frage näher treten, wie jenes subjektive Interesse des Forschers sich mit den objektiven Forderungen der Wissenschaft vereinigen läßt. Hier wollen wir nur erst grundlegend den objektiven Charakter der Wissenschaft von der Religion, den sie als Wissenschaft haben muß, hervorheben, und ziehen für das wissenschaftliche Verfahren zunächst die beiden prinzipiellen Schlüsse: erstlich, daß es dem Forscher nur um die lautere Wahrheit zu thun sei, daß er darum in seine Wissenschaft nichts aufnehme, was mit seiner Beobachtung oder mit seiner Erfahrung von der Wirklichkeit in bewußtem Widerspruch steht. In der Erfahrung besteht die fortgehende Arbeit der Wissenschaft und in ihr liegt die Entscheidung über die Aufnahme oder Zurückweisung aller Erkenntnis. Mit einer auf objektiver Erfahrung beruhenden wissenschaftlich festgestellten Thatsache darf sich daher keine Behauptung in Widerspruch setzen. Wenn z. B. die subjektiv be-

gründete Ansicht oder der religiöse Glaube eines Menschen denselben annehmen hieße, daß das Ptolemäische System absolute Wahrheit sei, so ist ihm erlaubt zu sagen, daß er an die wissenschaftliche Widerlegung desselben zu Gunsten des Heliocentrismus nicht glaube; aber es ist ihm nicht erlaubt, die wissenschaftlichen Erweise auf diesem Gebiete als solche anzuerkennen und sie dennoch zu Gunsten seiner Religionsansicht zu verwerfen.

Und zweitens schließen wir: daß überall, wo die subjektiv begründeten Urteile des Forschers in seiner Wissenschaft mit zur Anwendung oder Aussprache kommen müssen, mit aller Schärfe der Unterschied festgehalten werde, der zwischen diesen und dem, was er auf allgemein giltige Beweise zu stützen vermag, obwaltet. Es sind ja freilich subjektiv begründete Urteile auf diesem Gebiete, ebenso wie bei anderen Wissenschaften, nicht zu vermeiden. Allein das würde doch eine völlige Verleugnung des wissenschaftlichen Standpunktes sein, wenn man sich unter wissenschaftlicher Behandlung der Religion nichts anderes denken könnte als eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Religion oder gar einer bestimmten Religion. Auch ein System des Privatrechts oder des Völkerrechts soll nicht etwa das geltende Recht überall rechtfertigen. Eine wissenschaftliche Behandlung des Sozialismus kann auf eine Bekämpfung desselben hinauslaufen oder auch auf seine Empfehlung. Welche Wendung genommen wird, hängt nicht von der wissenschaftlichen Methode ab. So verlangen auch auf dem Gebiete der Religion die Prinzipien der Wissenschaft keine Parteinahme, keinen bestimmten religiösen Standpunkt. Tritt ein solcher hervor, so wird er von den Erfahrungen Rechenschaft abzulegen haben, auf welche er sich gründet. Allein es wird sich zeigen, daß dieselben zur Grundlegung für wissenschaftliche Ergebnisse nicht ausreichend sind. Denn nur in der Allgemeingiltigkeit einer Erfahrung für das menschliche Denken liegt ihre Fähigkeit Wissenschaft zu erzeugen. Stoßen wir in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion auf nur subjektiv giltige Erfahrungen und Urteile, so wissen wir, daß wir damit an die Grenzen des der Wissenschaft zugänglichen Gebietes gelangt sind, und haben die heilige Auf-

gabe, mit aller Strenge über der Sonderung dieſer Gebiete und über jeder verſuchten Grenzverletzung zu wachen.

Sollte es unmöglich ſein aus einer Summe von allgemeingiltigen Erfahrungen in Bezug auf Erſcheinungen der Religion ein Syſtem von Geſetzen aufzuweiſen, welche als Geſetze der menſchlichen Natur oder des Weltalls, oder wie auch immer zu ſagen ſein würde, zu allgemeiner Anerkennung gelangen, — ſollten wir vielmehr auf bloße Zuſammenſtellung ſubjektiver religiöſer Anſichten angewieſen bleiben, ſo müßten wir auf eine Wiſſenſchaft von der Religion verzichten. Wir wollen das nicht ohne weiteres thun. Wir denken, daß es möglich iſt, den Maßſtab der objektiv giltigen Erkenntnis auch auf dieſem Gebiete feſtzuhalten und auch für alle noch ſo prinzipiellen Gegner ein gewiſſes Gebiet übereinſtimmender Erfahrungen zu finden, einen anerkannten Gemeinbeſitz in Bezug auf das Weſen und Leben der Religion, von welchem aus die auseinandergehenden Prinzipien in den ſubjektiven religiöſen Anſichten klarer zu erkennen ſind, ſo daß dann auch die Wurzeln dieſes Gegenſatzes ſelbſt zur höchſten wiſſenſchaftlichen Erkenntnis kommen können.

§ 49. Das Ziel der objektiv verfahrenden Wiſſenſchaft iſt alſo dies, die durch Erfahrung geſammelten Erkenntniſſe zu allgemein giltigen Geſetzen zu geſtalten. Indem wir die Religion als Gegenſtand der Wiſſenſchaft in Anſpruch nehmen, ſetzen wir voraus, daß wir es nicht mit einem chaotiſchen Gebiete zu thun haben. Wir hoffen, daß ſich uns organiſche Bildungen enthüllen werden, oder daß ſich das Religiöſe werde in geordnete Beziehung ſetzen laſſen zu anderen Gebieten des Wiſſens, oder daß es ſich zum wenigſten unter den Geſichtspunkt geſchichtlicher Entwickelung werde bringen laſſen. Jede dieſer Erwartungen aber bedeutet, daß wir auf die Entdeckung von Geſetzen ausgehen, denen das Gebiet der Religion unterworfen iſt.

Die erſten Schritte zu dieſem Ziele beſtehen in jeder Wiſſenſchaft darin, daß die Erſcheinungen des betreffenden Gebietes geſammelt und die Kunde von ihnen hergeſtellt werde. Die Reli-

gionswissenschaft als Erfahrungswissenschaft beruht auf der Kunde des religiösen Lebens mit allen seinen Einflüssen nach außen und seinen Beziehungen nach innen. Die sich auf diesem Felde darbietenden Erscheinungen werden zuerst gesammelt und dann geordnet. Und aus dieser Ordnung ergeben sich gewisse religiöse Grundbegriffe, z. B. der Begriff des Jenseits, der Begriff des Glaubens, des Opfers u. s. w. Diese Begriffe gilt es mit vollkommener Klarheit und Genauigkeit herauszustellen, zu definieren, und dann weiter die Verbindung, in der sie mit einander stehen, festzustellen.

Begriffe sind Worte oder Namen für die Erscheinungen. Und zwar nicht beliebig gewählte Namen, welche die Erscheinung von irgend einer Seite auffassen, so daß man zwar im Allgemeinen weiß, was wohl mit dem Namen gemeint sei, doch aber sich noch manches hinzudenken muß. Sondern der Begriff ist derjenige Name für eine Erscheinung, welcher vollkommen denkgerecht zubereitet ist, d. h. so daß alle Seiten und Bestimmungen der Sache selbst dabei erwogen und in der Form des Namens auch mit inbegriffen sind. Die inneren Beziehungen der Erscheinungen zu einander müssen bei den dafür gewählten Namen derartig zum Ausdruck kommen, daß durch die Verbindung der betreffenden Worte die in den Sachen bestehenden Verbindungen am besten bezeichnet werden. Die Fassung der über die Erscheinungen gemachten Beobachtungen und Erkenntnisse in Begriffe hat also keinen anderen Zweck als den, ihre Darstellung sowohl in der Vereinzelung als in der Verknüpfung, mit möglichster Genauigkeit und Durchsichtigkeit bewirken zu können. Der Begriff ist das Ergebnis aus einer Summe von wissenschaftlich gebildeten Urteilen.

Es schien nötig, diese Erklärung über den „begriffsmäßigen Ausdruck", auf den die religiösen Erscheinungen gebracht werden sollen, hier abzugeben, weil sich von den philosophischen Entwickelungen her mit diesem Namen nicht selten allerlei abergläubische Vorstellungen verbunden haben. Besonders seit Hegels Auftreten hat sich noch in verschiedenen Formen der Wahn erhalten, als ob ein Begriff seinem Wesen nach eine Zeugungs-

kraft habe, welche andere Wahrheiten aus sich herauszusetzen vermöge. Wir verstehen unter einem Begriff nur diejenige Zusammenfassung der Merkmale eines Gegenstandes, welche dazu dient, diesen Gegenstand in dem Geiste des Menschen der Wirklichkeit entsprechend abzubilden. Zur Entstehung von Begriffen sind deshalb Anschauungen der Wirklichkeit nötig, welche durch Erfahrung gewonnen und zu Urteilen fixiert werden. Für den spekulativen Philosophen sind die Begriffe selbständig wirkende Mächte, welche ihr geistiges Reich für sich haben, in welches sich zu erheben es einer Art von schwarzer Kunst zu bedürfen scheint, deren Inhaber mit großem Stolz auf die Uneingeweihten herabblicken. Wir entdecken, wenn wir einen Begriff in seine Teile zerlegen, immer nur diejenigen Erkenntnisse darin, die wir uns vorher hatten erwerben müssen, um eben den Begriff zu bilden. Allein wenn der Hegelsche oder spekulative Philosoph seine Begriffe zerlegt, so findet er darin ganz neue Wahrheiten und Erkenntnisse, die er vorher noch nicht hatte. Für uns ist demnach der Begriff wesentlich das Resultat einer Erkenntnis, für jene das Mittel dazu.[1])

Hat man nun in der wissenschaftlichen Arbeit die religiösen Begriffe herausgebildet, so kann zur Feststellung der Gesetze geschritten werden. Jede Erscheinung muß ihren Grund haben. Die Wissenschaft lebt von der Erforschung der Gründe. Wie nun die zuerst beobachtete Erscheinung in einen Begriff gefaßt ist, so wird ebenmäßig die als Grund oder Ursache erkannte Erscheinung wiederum zum begriffsmäßigen Ausdruck gebracht. Die Frage nach dem Grunde der Erscheinungen wird also erledigt in einer Ordnung der Begriffe unter einander. Wenn sich z. B. als Ursachen des religiösen Glaubens, den die Wissenschaft dargestellt hat, historische Ereignisse bemerkbar machen, welche von den Glaubenden als

1) Mit anderen Worten: wir wissen, wenn wir die gebratenen Äpfel aus der Gans holen, daß wir sie vorher hineingethan haben, — während jene sich einzubilden vorgeben, die Gans hätte sie selbständig gefressen. O. Flügel, die spekulative Theologie der Gegenwart. Köthen 1881. S. 198.

Offenbarung bezeichnet werden, so hat demnach die Wissenschaft den Begriff des Glaubens in seinem Verhältnis zum Begriffe der Offenbarung festzustellen. Und die in diesem Verhältnis regelmäßig wirkenden Kräfte, die mit einer gewissen Sicherheit unter denselben Verhältnissen dieselben Wirkungen erwarten lassen, nennen wir gesetzmäßige Kräfte. Die Gesetze dieser wirkenden Kräfte zu erkennen, ist das Ziel der Religionswissenschaft. Schon bei der Bildung der Begriffe sind wir eigentlich dem gesetzmäßigen Gange der Ereignisse nachgegangen. Denn nur diejenigen Seiten der Sache werden ja bei ihrer begriffsmäßigen Bezeichnung mit aufgenommen, welche wesentlich zu ihr gehören. Das Zufällige muß als solches erkannt, bezeichnet und damit ausgeschieden sein. So läßt sich also schon die Begriffsbildung nicht vollziehen ohne dabei auf Gesetze zurückzugehen. Und doch wird erst dann, wenn die Menge der Erscheinungen unter deutliche Begriffe definitiv geordnet ist, das Gesetz mit derjenigen Klarheit sich aussprechen lassen, welche der Charakter des Gesetzes verlangt.

So besteht also das Geschäft der Religionswissenschaft im Allgemeinen darin, daß sie die Kunde sammelt von den in das religiöse Gebiet fallenden Erscheinungen. Sie forscht weiter nach den Gründen derselben und beobachtet endlich in der Verbindung zwischen diesen Gründen als Ursachen mit ihren Wirkungen die herrschenden Gesetze. Und dies thut sie, indem sie die Menge der Erscheinungen zusammenfaßt zu Begriffen, und die beobachtete Verknüpfung zwischen den Ursachen und Wirkungen zum begriffsmäßigen Ausdruck bringt in der Form von Gesetzen.

Für dies ganze Geschäft aber möchten wir an die Regel erinnern, welche Cicero giebt, daß es der größte Fehler im Reden sei, a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere. Gerade die Wissenschaft, welche das Wesen und Leben der Religion zur begriffsmäßigen Darstellung zu bringen hat, muß vor allen anderen das ungewöhnliche Interesse berücksichtigen, was die gesamte gebildete Welt an diesem Gegenstande hat. Eine undeutliche und verworrene Terminologie, die von der Philosophie her ihre Ausdrücke entlehnt, welche zumeist auf die Sonderlichkeiten der einzelnen Philosophen eigentümlich

zugeschnitten sind, ist hier ganz und gar zu vermeiden. Und die Religionswissenschaft dürfte auch wohl im stande sein, ihre Begriffe auf den deutlichsten Ausdruck zu bringen, da ja das, was darunter zusammengefaßt werden soll, in dem Bewußtsein eines jeden Menschen seine Anknüpfung findet.

§ 50. Die Begriffsbildung in der Religionswissenschaft vollzieht sich auf dem Grunde der Anschauungen, welche uns die Erfahrung zuführt. Da tritt uns nun zuerst die Frage entgegen, *wo denn diejenigen Erfahrungen zu machen seien, von welchen unsere Wissenschaft ihren Anfang nimmt?* Es leuchtet ein, daß an diesem Ausgangspunkte die beiden verschiedenen Methoden, um deren Streit es sich im letzten Grunde überall in der Wissenschaft handelt, die spekulative und die empirische, am weitesten von einander entfernt sein müssen. Denn gerade in dem Ausgangspunkte liegt die Differenz begründet. Und auch der Gegensatz zur üblichen Theologie, zu dem sich diese unsere Grundlinien schon im Allgemeinen bekannt haben, muß hier seinen ersten greifbaren Ausdruck finden.

Schlägt man die Handbücher sowohl als die systematischen Erörterungen über den Religionsbegriff nach, so wird man finden, daß dieselben bei den Definitionen fast durchgängig *von etwas Subjektivem ausgehen*, sei es nun ein Gefühl, nämlich das der Abhängigkeit oder der Freiheit, oder sei es ein Bewußtsein, nämlich das Gottesbewußtsein, oder ein „Selbstbewußtsein von Gott", wie man sich sogar in etwas kühnem Deutsch auszudrücken beliebt hat, oder ein Trieb, nämlich der Grundtrieb u. dgl. Sie geben also wissenschaftliche Begriffe, zu welchen sie die Anschauungen aus der eigenen Subjektivität entnommen haben. Es liegt dies notwendig in dem Wesen der Spekulation, in dem Wesen jener ganzen intellektualistischen Wissenschaft, welcher wir schon in der Vermischung von Wissenschaft und Religion begegnet sind, und welche überhaupt dem Intellekt, dem logisch verfahrenden Verstande, eine Machtvollkommenheit zuschreibt, die er nicht besitzt. Zu jener Vermischung von Religion und Wissenschaft, welche darin hervortritt, daß diese letztere selbst wieder Religion

sein soll, nur in einer anderen, nämlich in begriffsmäßiger Form, bahnt man sich aber den Weg, indem man bei der grundlegenden Definition der Religion von etwas Subjektivem den Ausgang nimmt und sie als einen inneren Zustand definiert, um durch Bearbeitung dieser subjektiven Zustände plötzlich in die Wissenschaft hineinzugeraten: Gefühle klären sich zu Vorstellungen, formen sich zu Begriffen und das System der wissenschaftlich erkannten Religion ist fertig. Nun mag es ja ganz löblich sein, wenn der religiöse Mensch dasjenige auch anderen deutlich zu machen strebt, was sein Inneres beseelt, und es ist auch zu begreifen, daß er das Bedürfnis empfindet, die ihm innewohnenden unklaren Gefühle und religiösen Regungen zur Klarheit zu bringen und sie mit anderen Seiten seines Erkennens und Empfindens in Einklang zu setzen. Allein wir wünschten hier etwas ganz anderes, nämlich Wissenschaft, d. h. ein System von Erkenntnissen, das sich als solches in andere Erkenntnissysteme einreihen, den übrigen Wissenschaften gleichartig eingliedern lassen kann. Es gelüstet uns nicht danach, zu wissen was Herr X. oder Herr N. N. religiös empfindet oder erkennt, sondern wir wollen wissen, was Religion ist. Und zwar wollen wir das in lediglich sachlichem Interesse wissen, um es zu wissen, nicht etwa um die Religion selbst auszuüben oder um eine solche zur Annahme zu wählen. Die praktische Verwertung liegt außerhalb der rein wissenschaftlichen Zwecke. Sondern die Absicht der Wissenschaft geht dahin, zu wissen, d. h. das Ganze der die Religion betreffenden Erkenntnisse zu einer derartigen geistigen Aneignung bereit zu haben, daß es jedem logisch denkenden Menschen auf gleiche Weise zugänglich ist. Denn um irgend etwas mit dem Begriff der Wissenschaft anfangen zu können, mußten wir den subjektiven Sinn, als der Summe oder des Thatbestandes eines individuellen Wissens („meine Wissenschaft"), ganz bei Seite setzen, und verstanden darunter die Summe des der Menschheit zugehörigen Wissens. Also müssen auch die Erfahrungen, aus denen das Wissen in der Religionswissenschaft entsteht, da gemacht werden, wo jeder beobachtende Forscher sie mit uns machen kann.

Durch Aussagen über dasjenige, was das Subjekt in seinem eigenen Inneren vorfindet, kann objektive Wissenschaft nicht entstehen. Es müßte denn der Sinn jener Aussagen sein, daß man damit nicht nur den subjektiven Inhalt des eigenen Geistes sondern denjenigen geistigen Inhalt auszusprechen beabsichtige, der jedem Menschen von Natur eigen sei. Es sei also eigentlich gar keine subjektive Aussage, sondern die Aussage über eine Erscheinung, die sich in dem gesamten Menschenleben ohne Ausnahme vorfindet; alle Menschen fühlten sich abhängig, oder fänden Gott in ihrem Selbstbewußtsein, oder empfänden den religiösen Grundtrieb u. s. w. Für die wissenschaftliche Brauchbarkeit jener Aussagen vom subjektiven Gebiete her ist damit allerdings Bedeutendes gewonnen. Allein es ist damit auch der Charakter der Aussage selbst ein ganz anderer geworden und kann auch in dieser Form zum Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Verfahrens nicht dienen. Denn meine eigenen inneren Zustände kann ich wohl in unmittelbarer Weise äußern. Es sind ursprüngliche Wahrnehmungen, die ich einfach ausspreche, ohne weiterer Hilfsforschungen dabei zu gebrauchen. Diese Aussagen haben dann aber immer nur eine subjektive Giltigkeit. Sobald ich aber von subjektiven Zuständen behaupten will, daß sie allgemein menschliche seien, so muß ich den Nachweis führen, wie ich zu dieser Erfahrung gekommen bin. Es müssen dann jene Zustände an allen oder an vielen, zum wenigsten überhaupt an anderen Menschen vorher beobachtet sein. Den Ausgangspunkt für die Wissenschaft würde also die einfache Behauptung, daß zur menschlichen Natur das Abhängigkeitsgefühl oder der Grundtrieb oder etwas dem Ähnliches gehöre, auch nicht bilden können. Vielmehr müßte immer von dem Nachweis solcher Erscheinungen im Menschenleben ausgegangen werden, welche uns jene allgemein menschliche Anlage erst enthüllen. Folglich kann eine Aussage über das in dem Inneren des Menschen liegende Religiöse als Ausgangspunkt für die Wissenschaft von der Religion in keinem Falle dienen, weder in dem Sinne, daß das wissenschaftliche Subjekt damit seinen eigenen religiösen Zustand ausspricht, denn davon giebt es keine objektiv giltige Wahrnehmung, — noch in dem anderen Sinne, daß damit etwas all-

gemein Menschliches ausgesprochen sei, denn einer solchen Aussage müssen andere begründende Wahrnehmungen vorangehen.

Die Erfahrungen, von welchen eine Wissenschaft der Religion ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat, liegen also nicht im Geiste des Forschers, sondern in der uns umgebenden Welt. Hier kann sie jeder andere mit ihm machen, hier kann er jeden auf objektiv zwingendem Wege von der Richtigkeit seiner Erfahrungen und der daraus gezogenen Folgerungen überzeugen. Hier kann ein Begriff von Religion, der Grundbegriff unserer Wissenschaft aufgestellt werden mit allgemeinster Geltung. Da es sich nun bei unserer Wissenschaft um das Gebiet handelt, das den Menschen mit dem Jenseits verbindet, so würde vielleicht gesagt werden können: die Religion ist die Beziehung des Menschen zu Gott oder zum Jenseits. Allein es würde auch damit schon zu viel gesagt und ein Urteil gefällt sein, was hier an der Spitze als Vorurteil erscheinen müßte. Es darf nämlich der Wissenschaft nicht vorgegriffen werden in der Entscheidung, ob jene Beziehung, jene Verbindung mit dem Jenseits, wirklich stattfinde oder eine eingebildete sei. Denn es gehört zwar die Aufgabe durchaus noch in das Gebiet der Wissenschaft, daß sie, nachdem sie den Gegenstand in seiner Wirklichkeit festgestellt hat, auch kritisch verfährt und nach seiner Richtigkeit fragt. Sie wird dann die Wahrheit der Religion zu prüfen haben, die Wahrheit der Beziehungen, welche die religiösen Menschen zu jenseitigen Wesen zu haben glauben. Allein diese Prüfung bildet für die wissenschaftliche Aufgabe erst den krönenden Schluß. Und wir werden deshalb erst später darauf kommen, von den Maßstäben zu handeln, welche die Wissenschaft bei jener kritischen Frage anzulegen hat. Bei der ersten Aussprache über das religiöse Gebiet, welche uns einen anerkannten geistigen Gemeinbesitz auf demselben vermitteln soll, haben wir lediglich das zu beschreiben, was jedem Wahrnehmenden zugänglich ist, und wir sagen deshalb, indem wir uns dabei bewußt sind, Lehnsätze aus der allgemeinen Religionskunde hier aufzustellen: Religion ist eine Erscheinung des öffentlichen Lebens, und zwar diejenige, wonach sich die Menschen Beziehungen geben zu jenseitigen

Wesen, Beziehungen, welche von Einfluß werden auf ihr sittliches Handeln, und welche zu ganz eigenartigen Gemeinschaftsbildungen unter den Menschen führen.

Daß diese Kennzeichen unseres Gebietes sich wirklich so vorfinden, darüber dürfte wohl kein Zweifel sein. Notwendig muß aber auch weiter noch zur Anerkennung gebracht werden, daß gerade diese und keine anderen die wesentlichen Kennzeichen des Religiösen sind, unter welche sich alle anderen Erscheinungen des ganzen Gebietes ordnen lassen. Diesen Beweis zu führen ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Untersuchungen, welche nur die Methode darstellen wollen, durch welche man auf dem religiösen Gebiete zu gesicherten wissenschaftlichen Ergebnissen kommt. Mögen von Anderen andere Merkmale als wesentlichere hervorgehoben werden, immer wird an den wissenschaftlichen Beweis zu appellieren sein, es müssen die Beobachtungen geprüft, verglichen und richtig verwertet werden. — Aus der Ordnung derselben ergeben sich dann weiter die religiösen Hauptbegriffe. Wir würden als solche nach der eben gegebenen Begriffsbestimmung der Religion drei bezeichnen; indem wir die Beziehungen, welche sich die Menschen zu jenseitigen Wesen geben, zusammenfassen in den Begriff des Glaubens, — die Einflüsse auf das sittliche Handeln unter den des Opfers, und für die Gemeinschaftsbildungen würde etwa der Begriff des Priestertums der beherrschende sein. —

Der wissenschaftliche Trieb, welcher sich an die Aufgabe einer Abbildung von dem Leben und Wesen der Religion im Menschengeiste gemacht hat, dringt nun weiter vor zur Frage nach den Gründen jener Erscheinungen. In der Bildung der Begriffe liegt schon der erste Schritt dazu, denn die Begriffe müssen ja ihrer Natur nach auf eine Beziehung zu anderen Begriffen angelegt sein. Die Frage lautet also: was veranlaßt die Menschen dazu, sich jene Beziehungen zu geben? — welche Gründe führen sie zu einer Beeinflussung ihres sittlichen Handelns und zu jenen religiösen Gemeinschaftsbildungen? Nicht durch Zerlegung oder dialektische Bearbeitung jener Hauptbegriffe finden wir diese Frage beantwortet, sondern durch fortschreitende empirische Untersuchungen. Und es stellt sich uns auf diesem Wege

eine doppelte Reihe von Gründen entgegen, nämlich erstlich Antriebe, Anlagen und Vorgänge, welche in dem Geiste der Menschen selbst liegen und sich in zahlreichen Äußerungen dokumentieren und zweitens geschichtliche Ereignisse und Verhältnisse, welche auf die Art jener Beziehungen jedenfalls eingewirkt, nach den Aussagen der Glaubenden selbst sie sogar bewirkt haben. So gelangen wir zu den Begriffen der religiösen Anlage (Gewissen) und der Offenbarung (oder auch der inneren und äußeren Offenbarung). Und die religionswissenschaftliche Untersuchung geht von hier aus in psychologische und historische Studien auseinander.

Doch wir können uns auf einen Verfolg dieser Wege jetzt noch nicht einlassen. Es handelt sich für uns noch um den Ausgangspunkt: wo entnimmt die Religionswissenschaft ihre Anschauungen zur Bildung ihrer Begriffe? In der Abwehr eines subjektiven Ausgangspunktes haben wir den richtigen objektiven Standpunkt aufzuweisen versucht, und von ihm den Weg nur gerade so weit verfolgt, bis wir das Verhältnis dieser unserer Methode zu dem subjektiven religiösen Moment überblicken konnten, von dem die Spekulation ihren Ausgang nehmen will. Wir kommen zu den religiösen Vorgängen oder Zuständen im Subjekte bei der Frage nach dem Grunde derjenigen äußeren Erscheinungen, die sich der objektiven Wahrnehmung darbieten. Indem wir die religiösen Erscheinungen des öffentlichen Lebens der Menschheit als Wirkung, und die religiöse Anlage, oder die geschichtliche Offenbarung, oder beides — als Ursache betrachten, haben wir einen wissenschaftlichen, einen objektiven Maßstab, an dem die Darstellung jener subjektiven, inner-religiösen Zustände durch den einzelnen Forscher bemessen werden kann. Die Spekulation hat einen solchen wissenschaftlichen Maßstab nicht, denn sie verlangt, daß wir ihre Aussagen über das Bewußtsein, welche sie zum Fundament ihres Systems macht, einfach hinnehmen. Eine wissenschaftliche Verständigung darüber ist nicht möglich. Betrachten wir dies Verfahren und seine wissenschaftliche Selbstzersetzung nun genauer.

§ 51. Es giebt zwei verschiedene Formen, unter denen die Ansprüche der Spekulation auftreten. Zwar allem spekulativen Denken ist das wesentlich, daß es „nicht von einem Gegebenen als seinem Gegenstande ausgeht, sondern von Bestimmungen, welche das Denken in sich selbst als notwendig und nichts anderes voraussetzende Anfänge alles Seins und Denkens findet.“ An diese Prinzipien, die dem Geiste unabhängig von aller Erfahrung gewiß sind, knüpft die Spekulation an und hält sich mit ihnen im steten Zusammenhang. Während nun aber eine Klasse von reinen Vertretern einer absoluten Spekulation solche Vernunftprinzipien in sich zu haben glaubt, welche sich als Automaten nach inneren logischen Notwendigkeiten fortbewegen, so daß auf diese Weise die ganze Religion, von einem inneren religiösen Urdatum aus, als Wissenschaft produziert werden kann, — so sind sich die anderen bewußt, daß das denkende Subjekt, das in seinem Bewußtsein schon von anderwärts her eine bestimmte Aufgabe hat, jene Vernunftprinzipien erst in Bewegung setzt, d. h. sie erkennen an, daß eine gegenseitige Ergänzung der Spekulation und der Erfahrung nötig sei.[1])

Jene absolute Spekulation ist es, mit der wir es hier zunächst zu thun haben. Sie ist die eigentliche Erfindung Hegels, und sie ist nicht nur mehrfach auf die Religion sondern auch speziell auf die christliche Dogmatik angewandt worden. Letzteres besonders durch Marheineke in der 2. Auflage seines dogmatischen Werkes.[2]) Marheineke unterscheidet zwar nachdrücklich zwischen Religion und Theologie, welche letztere nur das Wissen vom Glauben sei. Allein sein Wissen ist total verschieden von dem, was wir bei unseren ganzen Untersuchungen über Wissenschaft als den jetzt allgemein anerkannten Begriff vom Wissen gefunden haben. Ihm liegt es nicht daran, ein getreues geistiges Bild zu entwerfen von den Dingen der uns umgebenden Welt. Das Hegelsche Wissen ist nur eine gewisse Form, unter der die Begriffe zusammengestellt

1) Julius Müller, Lehre von der Sünde. I. S. 18 ff.

2) Die Grundlehren der christl. Dogmatik als Wissenschaft. Von Dr. Ph. Marheineke. Berlin, 1827.

werden. „Indem das Bewußtsein in seinem Gegenstande ist", sagt Marheineke, „ist auch das Bewußtsein nicht mehr das abstrakte leere Denken, sondern in seiner Wirklichkeit, das vernünftige Bewußtsein, in seinem Gegenstande und zugleich von ihm erfüllt." Wie das Bewußtsein und sein Gegenstand auf einmal ineinander gerathen, bleibt unerklärt. Jedenfalls nicht durch Erforschung von Gesetzen, sondern durch eine künstliche Maschinerie täuschender Begriffsoperationen. Darum ist nun auch das Wissen in Bezug auf die Religion nicht ein Abbilden von deren Leben und Wesen im Menschengeiste, sondern eine Erhebung des subjektiven religiösen Lebens in die Form des Begriffes. „Der Begriff ist die wesentliche und vollkommenste Form der Religion. Die Theologie ist Erkenntnis der Religion und somit Gottes in ihr. In der Theologie begreift die Religion sich selbst; jene ist der immanente Begriff von dieser." — Religion und Theologie sind also nur zwei verschiedene Stufen ein und desselben Prozesses. Prinzip der Religion ist die Idee Gottes; dieselbe ist aber auch „das Prinzip der Theologie". Und die Idee Gottes ist nur „der Vollzug der Begriffe Sein und Denken."

Nach Marheineke bedarf die Religionswissenschaft also gar keines gegebenen Stoffes. Sie geht lediglich von Begriffen aus, die dem Geiste selbst innewohnen. Aus der Bewegung derselben entsteht die Gottesidee, die selbst das Sein Gottes im Menschen ist. Und ihre dialektische Bearbeitung eröffnet somit dem Geiste das Wesen Gottes. Neben der Wissenschaft hat die Religion hier keinen Platz, sie ist nur die untere Stufe des Innewohnens der Gottesidee im Menschen. Der Begriff bildet dazu die höhere, die geklärte Stufe. Die Religion empfindet wohl das Bedürfnis nach einer Klärung über sich selbst, aber erst die Wissenschaft befriedigt dies Bedürfnis.

Es leuchtet ein, daß auf diesem Wege nicht nur keine Wissenschaft zu stande kommt, sondern auch die Religion dabei verloren geht. Eine Religion, die die vollkommene Befriedigung ihres Bedürfnisses nach Klarheit über sich selbst nicht in sich hat, sondern erst von der Wissenschaft erwartet, ist in ihrem innersten Wesen verletzt. Und was hat die positive Seite der Religion noch zu

bedeuten, die Erforschung der heiligen Bücher, der Geschichte ꝛc., wenn alle Erkenntnisse, die auf diese Weise zu Tage gefördert werden könnten, „nur darum Wahrheiten sind, weil sie an sich Wahrheiten sind und als solche in der Wissenschaft (nämlich durch Bewegung der Begriffe) erkannt und gewußt werden können?“ Auch der Glaube dient nach Marheineke nur dazu, daß er „in der Wissenschaft aufgehoben“ wird (§ 10). Und ebenso ist es Aufgabe der Wissenschaft und des Wissens, „das Jenseits in der denkenden Erkenntnis aufzuheben.“ Die Religion wird dann zur Beziehung des Subjekts auf sich selbst.

An und für sich würde es übrigens schwerlich lohnen, diese Hegelsche Dialektik im Gewande einer christlichen Dogmatik besonders vorzuführen, wenn es ihr nicht gelungen wäre, durch Richard Rothe zu einem tiefgehenden Einflusse in der modernen Theologie zu gelangen. Auch Rothe repräsentiert die reine Form desjenigen Verfahrens, wonach man auf dem Gebiete der Religion „Wissenschaft“ herstellt ohne dazu der Anschauungen aus der uns umgebenden Welt im Geringsten zu bedürfen, lediglich durch begriffsmäßige Entwickelung von inneren „Urdaten“ aus. Auch er bestimmt das spekulative Denken so, daß es mit nichts von außen ihm Hergegebenen anfängt. Es erzeugt sich seine Gedanken aus sich selbst. Denn wenn das menschliche Denken auch von allem Gegebenen absieht, so bleibt ihm nach Rothe immer noch ein Boden, auf den es sich stellen, ein Vorhandenes, von dem es seinen Ausgang nehmen kann, nämlich eben dies menschliche Denken selbst. Das Denken ist sich seiner selbst gewiß und zwar „rein als solches, d. h. nach vollständiger Abstraktion von jedem Inhalt, der von ihm selbst verschieden ist.“ Diese Gewißheit ist die „Urthatsache“, von der aus die Spekulation ihren Anfang nimmt. Mit innerer logischer Notwendigkeit entwickelt nun das Denken, von diesem Anfang aus, aus sich selbst heraus, seine Gedanken, einen aus dem anderen entfaltend, und erbaut sich so aus sich selbst heraus ein in sich geschlossenes System von Gedanken, die unter einander im Verhältnis organischer Zusammengehörigkeit stehen und sich gegenseitig mit absoluter Notwendigkeit fordern. Für dieses ganze aus der Selbstgewißheit des denkenden

Bewußtseins herausgesponnene System verlangt Rothe aber eine objektive Gewißheit. Denn es heißt: „dies menschliche Denken selbst (die Urthatsache, von der Alles, und zwar mit absoluter Notwendigkeit, ausgeht) ist ein dem Denkenden unmittelbar, unbedingt und zwar auf objektive Weise gewisses."

Prüfen wir zunächst diese allgemeine Grundlage. Das Denken, heißt es, ist sich selbst objektiv gewiß. Soll dem Denken etwas objektiv werden, was nicht außer ihm ist, so kann es nur die Form des Denkens sein, denn jedem Inhalt des Denkens entspricht etwas außerhalb des Subjektes noch Anzutreffendes. Wir sind völlig damit einverstanden, daß die Denkformen etwas für den einzelnen Denker Objektives sind und die Gewißheit, die sich auf sie bezieht, ist eine objektive. Deshalb giebt es eine wirkliche Wissenschaft von den Denkformen, die sogenannte Logik. Nun mag man die Behauptung aufstellen, daß in dem Bewußtsein des Denkens von sich auch Gedankeninhalt gegeben sei. Die Spekulation thut dies. „Sie geht", sagt Rothe, „von der Voraussetzung aus, daß im menschlichen Bewußtsein alle Gedanken überhaupt beschlossen liegen, und nur durch seine Selbstbesinnung über sich selbst (mittelst des Denkens) aus ihm hervorgezogen zu werden brauchen, weil ja in ihm die gesamte übrige irdische Schöpfung idealiter zusammengeschlossen ist." Man mag diesen Gedankeninhalt nachweisen und dafür eine objektive Gewißheit zu beschaffen suchen. Unmöglich aber kann diese objektive Gewißheit damit bewiesen werden, daß das Denken als Urthatsache Form ist (denn das Urgewisse ist ja „das Denken rein als solches", also als Form). Jenen Denkformen wohnt zugestandenermaßen eine objektive Gewißheit bei. Alles Inhaltliche aber, was man aus sich selbst herausziehen will, wäre etwas empirisch im eigenen Geiste Gefundenes, innere psychologische Data, denen eben als solchen subjektive und nicht objektive Gewißheit zukommt. Mit anderen Worten: es mag neben den als objektiv giltig anerkannten Denkformen auch noch ein ursprünglicher Gedankeninhalt behauptet werden, aber aus dem Charakter der Objektivität jener Formen kann unmöglich die objektive Gewißheit auch dieses Inhalts folgen.

Wie schwierig es sein würde bei Rothe eine klare Anschauung von dieser Urthatsache des Denkens zu gewinnen, ergiebt sich nun aus seiner besonderen Begründung der theologischen Spekulation. „Im religiösen Menschen ist mit dem reinen Selbstbewußtsein unmittelbar und unzertrennbar zugleich das Gottesbewußtsein gesetzt.“ Dies „eigentümlich bestimmte fromme Gefühl“ soll nun „in begriffsmäßiger Form“ ausgedrückt werden. Es soll an dem Inhalt des frommen Bewußtseins nichts geändert werden, nur „schlechthin durchsichtig soll und will die theologische Spekulation das fromme Bewußtsein machen.“ Und dies thut sie, indem sie aus jener Urthatsache des Gottesbewußtseins, das dem Frommen ebenso gewiß ist wie das reine Denken, ein System von notwendig in einander hängenden Gedanken entwickelt, und zwar — wie Rothe fortwährend mit besonderer Betonung verlangt — ohne während dieser reinen Gedankenarbeit nach denjenigen Gegenständen in ihrer Wirklichkeit hinüberzuschielen, welche hier aus dem Geiste heraus mit logischer Notwendigkeit entwickelt werden. Und auf diese Weise bringt es der spekulative Theologe zu einem „schlechthin entsprechenden gedankenmäßigen Bilde der Wirklichkeit Gottes und der Welt“, — er „konstruiert allein aus dem Urdatum, kraft der demselben immanenten Dialektik, das Universum heraus.“

Wie steht es nun hier um den Ausgangspunkt? Vorhin, bei der reinen philosophischen Spekulation, bildete denselben das reine Denken. Da konnte mit einem gewissen Schein, durch eine sehr leicht sich verbergende Vertauschung, die objektive Gewißheit, welche den Denkformen innewohnt, beansprucht werden auch für den angeblich dialektisch herausgesponnenen Gedankeninhalt. Hier aber wird die Urthatsache durch das Gottesbewußtsein gebildet. Soll von ihm aus Wissenschaft entstehen, so muß auch dieser Ausgangspunkt als etwas dem Denker „auf objektive Weise Gewisses“ eingeführt sein. Will Rothe diese objektive Gewißheit auch hier prätendieren? Er beruft sich in einer Anmerkung unter dem Text darauf, daß es auch innere empirische Data gebe, nämlich die psychischen. Soll nun das Gottesbewußtsein ein solches empirisches Datum sein, so wäre es folgerecht, daß es

nur eine subjektive Giltigkeit und Gewißheit beanspruchen kann. Nun heißt es zwar, daß die Evidenz beider Spekulationen, der philosophischen und der theologischen völlig dieselbe sei. Wir würden glauben, das hieße: für beide mit objektiver Gewißheit verbunden. Statt dessen fährt er fort: „jede von beiden hat nur für denjenigen Evidenz, für den ihre eigentümliche Voraussetzung unmittelbar gewiß ist.“ Hieraus ist doch jedenfalls die Folgerung zu entnehmen (wenn wir auch von der philosophischen Spekulation jetzt ganz absehen), daß die theologische Spekulation für den Nicht—frommen gar keine Evidenz hat; sie kann etwas allgemein Giltiges auf dem Wege des notwendigen Denkens nicht beweisen, kann also als das, was seit Bacon in der gebildeten Menschheit Wissenschaft genannt wird, nicht auftreten, ist insbesondere für die Aufgabe, einen anerkannten Gemeinbesitz menschlichen Wissens auf dem Gebiete der Religion anzubahnen, vollkommen unbrauchbar.

Hat nun also die Rothesche theologische Spekulation mit der Fundamentierung der Wissenschaft von der Religion ganz und gar nichts zu thun, so dient sie doch vielleicht derselben auf andere Weise, indem sie in einem späteren Stadium der wissenschaftlichen Aufgabe die individuelle Erscheinung der Religion in einem einzelnen Subjekt, das doch immerhin einer gewissen Richtung der Religion überhaupt entspricht, zur klaren Anschauung bringt? Rothe läßt ja seine theologische Spekulation aus Frömmigkeits-Motiven entspringen. Die Frömmigkeit bedarf derselben, um sich über sich selbst klar zu werden. Giebt nun seine Spekulation Licht über den Charakter irgend eines religiösen Standpunktes? Die Antwort lautet: freilich, aber nur über den Standpunkt Rothes selbst; und ob dies der christliche Standpunkt ist, muß erst an anderen objektiven Maßstäben bemessen werden. Wir sind vollkommen damit einverstanden, daß die Frömmigkeit über sich selbst, oder wie wir lieber sagen: der Gläubige über seinen Glauben, sich klar werden muß. Es ist dies, wie auch Marheineke anerkennt, ein Bedürfnis schon des nicht wissenschaftlichen Menschen „aus Religion“. Marheineke stellt nur die Sache auf den Kopf, indem er der Religion das bloße Bedürfnis der Klärung zuweist,

der Wissenschaft aber dessen Befriedigung. Ähnlich läßt aber auch Rothe das vollendete Geschäft der Klärung über die eigene Frömmigkeit nur in der begriffsmäßigen Form gelingen, durch logisch dialektische Bearbeitung. Der Glaube kommt nicht dadurch zur Klarheit über sich selbst, daß er sich besinnt auf die ihn hervorbringenden Motive innerer und äußerer Art, sondern dadurch daß er sein einfaches Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein auf das logische Streckbett legt zur dialektischen Secierung. Fehler, die er bei seiner Selbstdarstellung etwa macht, liegen nur „in einer Abirrung von der Strenge seines Gehorsams gegen das logische Gesetz."

Es könnte ja mit einer so präzisen Denkarbeit der Religionswissenschaft wirklich ein gewisser Dienst geleistet sein. Allein sehen wir uns die Bedingungen, unter denen sie geschehen soll, näher an. Zweierlei verlangt Rothe für diese Spekulation, erstlich, daß sie von einem einfachen Urdatum ausgehe, und zweitens, daß sie durch rein abstraktes Denken, mit gänzlicher Enthaltung von empirischen Anschauungen für die Zeit der dialektischen Arbeit, zu stande komme. Wie sieht es denn zunächst um das Urdatum aus? — Julius Müller hat mit Recht darauf hingewiesen, daß „das evangelisch christliche Bewußtsein gar nicht ein einfaches Urdatum sei, sondern eine summarische Überschrift über eine Fülle von konkretem Inhalt."[1]) Rothe beruft sich dagegen darauf, daß es schlimm um die christliche Frömmigkeit bestellt sei, wenn nicht das christliche Gottesbewußtsein auf ein einfaches Gottesgefühl von spezifischer Qualität zurückgehe, aus dem heraus es sich entfaltet als aus seiner Wurzel. Gesetzt, wir könnten dem spekulativen Theologen dies „einfache Gottesgefühl von spezifischer Qualität" zugeben, er sollte Recht haben mit seiner Behauptung, daß er erfahrungsmäßig wisse, „daß sein Gottesbewußtsein in seiner ursprünglichen Form als Gottesgefühl ein in sich schlechthin einheitlich zusammenstimmendes sei", — so ist doch zu sagen: erstlich schon dies „einheitliche Zusammenstimmen", dessen man sich auf dem Wege der Erfahrung bewußt geworden ist, ist doch wohl

1) Christl. Lehre von der Sünde. 4. Aufl. Breslau, 1858. I. S. 9 ff.

etwas anderes, als jener archimedische Punkt des reinen Denkens für die philosophische Spekulation war, und zweitens: was wird aus dem einfachen Urdatum der theologischen Spekulation, wenn doch nach Rothe „innerhalb des Christentums selbst für jede besondere Kirchengemeinschaft die spekulative Theologie eine wesentlich verschiedene ist“? — da wir, wie er sagt, „voraussetzen müssen, daß die konfessionellen Trennungen auf wesentlich eigentümlichen Modifikationen des allgemein christlich frommen Bewußtseins beruhen.“ Danach hätten wir in dem spezifisch konfessionellen Gottesbewußtsein ein einfaches Urdatum, aus dem durch bloße dialektische Entwickelung nach streng logischer Methode, das System hervorgezerrt wird, das alle Mal ein „schlechthin entsprechendes gedankenmäßiges Bild der Wirklichkeit Gottes und der Welt“ liefert, — das aber doch verschieden ausfällt je nachdem das einfache Urdatum des reinen Gottesgefühls einen anderen spezifischen konfessionellen Inhalt hat. Daß also der Ausgangspunkt der theologischen Spekulation etwas wesentlich anderes geworden ist als er für die philosophische Spekulation war, wo man ihn an die Denkformen anzuhängen versuchen konnte, leuchtet ein. Es ist weder etwas Einfaches, sondern wie Müller sagt, eine summarische Überschrift, — noch ist es etwas Unmittelbares, sondern etwas, dessen man sich erst „erfahrungsmäßig“ bewußt wird.

Daß auch die dialektische Entwickelung, die als die eigentliche wissenschaftliche Methode für die philosophische Durcharbeitung der Dogmen empfohlen wird, auf einer Täuschung Rothes beruhe, ist bereits des öfteren vollkommen ausreichend dargelegt worden; es sei nur hingewiesen auf Müller und Gloatz.[1]) Es ist ihm nachgewiesen worden, daß er etwas Unmögliches unternimmt und auch thatsächlich bei der Gestaltung seiner dialektischen Begriffe, die er glaubt einen aus dem anderen rein logisch, mit Absehung von aller Erfahrung, zu entnehmen, sich von den ihm schon bekannten Anschauungen leiten läßt.

---

1) Müller a. a. O. — Gloatz, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. Gotha, 1884. 1. S. 78 ff.

Also weder für die Fundamentierung der Wissenschaft von der Religion, noch für ihre spätere Ausgestaltung, hat diese spekulative Theologie, die ihre Begriffe ohne alle empirischen Anschauungen bilden will, irgend welchen methodischen Wert. Ob Rothesche Gedanken tiefsinnig und anregend und fromm seien, darüber wird hier gar nicht geurteilt. Hier handelt es sich nur um die Methode. Und diese ist wissenschaftlich absolut unbrauchbar und wir können es in keiner Weise gelten lassen, wenn Gloatz ihm, nachdem er ihn widerlegt, doch noch „ein eminentes Verdienst um die Fortbildung der spekulativen Theologie" zuschreibt.

Die spekulative Religionswissenschaft, in der von Rothe nur unwesentlich modifizierten Hegelschen Form, *zerstört nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Religion.* Die Wissenschaft, indem sie Alles auf das Subjektive stellt und keinen geistigen Gemeinbesitz zu schaffen vermag, — die Religion, indem sie in Konflikt gerät mit „den lebendigen Synthesen im realen Zusammenhang des Seins, die des notwendigen Denkens spotten", mit den „Wendepunkten neu eintretender Prinzipien, deren Wirksamkeit sich einmal aus bloßer Logik nicht konstruieren läßt" (Müller), d. h. also mit dem Momente der Freiheit, sei es in Gott oder im Geiste des Menschen. Die Rothesche Spekulation erklärt die Schöpfung der Welt für eine Notwendigkeit im Wesen Gottes, — das Böse für eine notwendige Durchgangsstufe der materiellen Entwickelung (und das Alles mit logischer Notwendigkeit aus dem Urdatum!). So besteht also die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Religion bei Rothe darin, daß die spezifischen Begriffe eben dieser Religion aufgehoben werden. Das Abbilden des Gegenstandes im Menschengeiste, worein wir die Aufgabe der Wissenschaft setzen mußten, kommt darauf hinaus, daß der Inhalt gestaltet wird nach den vorhandenen Begriffen irgend eines einzelnen subjektiven Menschengeistes.

Schließlich aber *bekennt sich die Spekulation* nach diesem Zerstörungswerk *selbst als überflüssig.* Denn Rothe sagt:[1]) „Das System von aprioriſch erzeugten Gedanken muß, wenn die

1) Theol. Encyklopädie. Wittenberg, 1880. S. 17.

Spekulation gelungen sein soll, allerdings das schlechthin entsprechende gedankenmäßige Bild der Wirklichkeit Gottes (sofern er sich ja offenbart hat) und der Welt sein, die wir unabhängig von aller Spekulation kennen." Und woher kennen wir sie? Es ist „die empirisch gegebene Wirklichkeit". Stimmt mit ihr das System des spekulativen Theologen nicht, so hat er falsch operiert. „Die Notwendigkeit einer solchen Probe seiner Spekulation erkennt er unbedingt an." Ja die theologische Spekulation muß sich nach Rothe sogar mit der hl. Schrift vergleichen und sich ihr unbedingt unterwerfen. Es giebt demnach eine empirische Erkenntnis, die Richterin über die spekulative ist. Wozu dann aber das ganze Unternehmen?

§ 52. Die Wissenschaft von der Religion kann also einen objektiven Ausgangspunkt nicht entbehren. Es müssen aus allgemein zugänglichen Erfahrungen allgemein giltige Urteile gebildet werden und aus diesen müssen allgemein giltige Begriffe abgenommen werden. Wir haben an thatsächlichen Versuchen der Spekulation, von rein subjektiven Daten aus Wissenschaft zu konstruieren, gesehen, daß dies eine Unmöglichkeit ist. Sie setzt sich in Widerspruch mit sich selbst und bewegt sich in lauter Selbsttäuschungen. Eine solche Spekulation, welche ihr Wesen darin setzt, daß sie von nichts Gegebenem ausgeht sondern ihre ganze Begriffsbildung an Bestimmungen des Denkens oder des Bewußtseins selbst knüpft, können wir demnach hier nicht gebrauchen. Wir bedürfen Anschauungen aus der uns umgebenden Welt, um von da aus zu wissenschaftlichen Religionsbegriffen zu gelangen. Ob, wenn dieselben fertig sind, dann etwa die Spekulation noch eine Aufgabe hat, kann erst später untersucht werden. Wir sind vorerst noch eine Antwort auf die Frage schuldig, wo denn in Wirklichkeit jene Anschauungen für die Religionswissenschaft gewonnen werden.

Jeder Naturforscher, wenn er an die Wissenschaft von der Natur herantritt, befindet sich bereits im Besitz einer ganzen Reihe von naturkundlichen Kenntnissen. Ebenso wissen wir auch alle schon, zum wenigsten aus dem in der Jugend genossenen

Religionsunterrichte, was Religion ist, was dazu gehört, was davon herkommt u. s. w. Wir begegnen ferner überall in dem uns umgebenden Leben solchen Erscheinungen, welche von den Beziehungen herrühren, die sich die Menschen zu einer jenseitigen Welt geben. Doch würde es nicht angehen, wenn wir ohne Wahl und Methode auf die zufälligen Erfahrungen hin, die wir — d. h. jeder einzelne Forscher in seinen Umgebungen — machen, frischweg an die religiöse Begriffsbestimmung gehen wollten. Bei dieser grundlegenden Arbeit der Wissenschaft schieben sich die gewohnten Anschauungen und Vorstellungen den Erwägungen des Forschers leicht unter, so daß manche Voraussetzung unvermerkt in die Beweisführung aufgenommen, manche summarische Anticipation gemacht wird, die man bei der überall verbreiteten, mehr oder weniger unbewußten Kenntnis des allgemeinen Wesens der Religion zu machen für erlaubt hält. Aber gerade deshalb ist es wichtig, hier die richtige prinzipielle Stellung mit aller Schärfe festzuhalten.

Die Erfahrungen, aus denen sich die wissenschaftlichen Urteile bilden, müssen methodisch gemacht werden, d. h. auf Grund einer gewissen Anschauung, die man von dem ganzen Gebiete, das wissenschaftlich dargestellt werden soll, schon gewonnen hat. Ob die Methode nun verlangt, daß die Begriffsbildung vom Ganzen oder von einzelnen Punkten beginne, wollen wir noch nicht entscheiden. Jedenfalls muß Kunde von der Religion überhaupt vorhanden sein und wir kommen somit zu der Forderung einer allgemeinen und vergleichenden Religionskunde als eines notwendigen Bestandteiles der Wissenschaft von der Religion. Die Wissenschaft zielt ihrem Wesen nach auf etwas Ganzes oder Umfassendes ab. Es muß demnach das ganze Gebiet, alles was Religion heißt, in den Kreis der Beobachtung gezogen werden. Auch alle Religion, die je gewesen ist und ihre verschiedenen Gestaltungen in der Geschichte müssen zur Berücksichtigung kommen. Nur durch die Umfassung des ganzen Gebietes kann die Erfahrung, von der unsere Wissenschaft ausgeht, zu vollständiger Erkenntnis der auf diesem Gebiete geltenden Gesetze kommen. Auch die Behandlung eines einzelnen Stückes aus dem ganzen Gebiete

kann darum zu einer wissenschaftlichen nicht werden, wenn in den dabei herrschenden Grundansichten nicht die Berücksichtigung des Ganzen zu ihrem Rechte kommt.

In diesem Sinne ist neuerdings die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft stark angebaut worden und es sind ersichtliche Fortschritte gemacht in der Kunde des geistigen Lebens der Völker auch in Bezug auf die Religion. Der ausgedehnte Weltverkehr, die Beziehungen, welche die wissenschaftlich gebildeten Völker durch die christliche Mission mit Hunderten von verschiedenen Stämmen gewonnen haben, andererseits auch der mächtig geförderte Zug zum Wirklichen, zum Empirischen in der Wissenschaft, sind der Völkerkunde günstig gewesen. Auch die Entwicklungshypothese in der Naturwissenschaft hat darin ihren produktiven Charakter als wissenschaftliche Hypothese bewährt, daß sie den Eifer des Forschens durch das Darreichen neuer Probleme mächtig angeregt hat. Die ungesunde Richtung, welche der tendenziöse Charakter jener Hypothese der Forschung vielfach gegeben hat, wird hoffentlich überwunden werden. Und hat auf diese Weise die Kenntnis der Gegenwart der Religion zugenommen, so ist auch für die Vergangenheit Epochemachendes geleistet, — einerseits durch die Förderung, welche die Geschichtswissenschaft überhaupt erfahren hat, z. B. durch die Ausgrabungen und Entdeckungen in Babylonien, Egypten 2c., andererseits durch die geniale Verwertung der Sprachwissenschaft für das Verständnis des Volksgeistes und der Religionen der verschiedenen Völkergruppen, besonders in Bezug auf das geschichtliche Werden derselben. Nach Wilhelm von Humboldt wird es die wissenschaftliche Menschheit nicht wieder vergessen, daß die Sprache die erste und reinste Form ist, welche der geistige Inhalt des Menschen annimmt, daß die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus den Weg zeigt in die verschiedene Entwickelung, welche die Völker bei der Gestaltung ihrer Begriffe genommen haben. Die Sprachwissenschaft hat es gelernt, die Sprache nicht als etwas rein Natürliches anzusehen,[1]) sondern sie auch als etwas Geistiges zu

1) M. Müller über die Resultate der Sprachwissenschaft. Straßburg, 1872. S. 20.

behandeln, und auch in den Mitteln, die sie erwählt, um die Gedanken auszudrücken, geistige Richtungen zu erblicken, deren Kenntnis uns zum Hilfsmittel wird für das Verständnis der menschlichen Natur auch in religiöser Beziehung. Kurzum: die allgemeine vergleichende Religionskunde ist durch verschiedene Hilfsmittel eine Macht geworden in der wissenschaftlichen Welt, und es ist damit für die grundlegende Arbeit der Wissenschaft der Religion ein wichtiges Hilfsmittel gewonnen, da wir die Begriffe für diese Wissenschaft aus den Anschauungen der uns umgebenden Welt bilden müssen und zur Erkenntnis von Gesetzen nicht ohne umfassende Berücksichtigung des ganzen Gebietes gelangen können.

§ 53. Allein dieser Hinweis auf die vergleichende Religionswissenschaft ist noch lange nicht genügend zur Antwort auf die Frage, wo denn die Anschauungen für die religiöse Begriffsbildung in Wirklichkeit zuerst zu entnehmen seien. Sind wir wirklich gezwungen vorerst z. B. sämtliche Beziehungen, die sich jemals Menschen zu jenseitigen Wesen gegeben haben, zusammenzustellen, ehe wir den Begriff des Glaubens wissenschaftlich bestimmen? Könnte nicht der Empirie, ebenso wie der Spekulation, auch wieder zu viel zugemutet werden? Es scheint uns in der That, daß dieser Fall in der heutigen Wissenschaft bereits eingetreten ist. Und das ist auch nicht zu verwundern. Einerseits hat die wirklich erhebende Erweiterung der Kenntnisse auf dem Gebiete der allgemeinen Religionskunde die kühnsten Hoffnungen erweckt. Andererseits scheint auch die empirische Richtung zuweilen von einem gewissen überströmenden Rachegefühl beseelt zu sein. Die Philosophie hat in der Verachtung des exakten Wissens und der Naturstudien zu beleidigende Exceſſe begangen, als daß diese die Gelegenheit nicht benutzen sollten, sich an möglichst weitgehender Geringschätzung alles dessen zu weiden, was nicht auf dem Wege der induktiven Methode erwiesen ist. So ist denn neuerdings der Anspruch aufgetreten, seitens der ethnologischen und anthropologischen Wissenschaften, daß eine Begriffsbildung auf dem religiösen Gebiete überhaupt nicht vorgenommen werden dürfe, ehe nicht eine abschließende Kunde alles dessen, was hier erforscht

werden kann, wirklich vorliege. An wiederholten Darlegungen dieser Idee, wie sie von Bastian an verschiedenen Stellen seiner Psychologie des Buddhismus[1]) ausgeführt sind, wird uns das Übertriebene derselben am deutlichsten erscheinen und dadurch zu einer präciseren Beantwortung der Frage nach der Art derjenigen Erfahrung, von der die Religionswissenschaft ausgehen muß, verhelfen.

An Stelle der deduktiven Spekulation unserer bisherigen Philosophien sei jetzt, meint Bastian, von der Induktion eine neue Bahn gebrochen, die auf genetischem Wege zu den „Völkergedanken" zu führen verspreche. „In organischer Entwickelung ist die Kulturgeschichte jetzt herangereift zu denjenigen Früchten, welche die langgesuchte Wissenschaft vom Menschen zu gewähren hat, indem die bei Überschau des Globus gewonnenen Materialien, nach der in den Naturwissenschaften genügend bereits vervollkommneten Methode, ihre Verarbeitung erhalten." Diese Wissenschaft vom Menschen soll nicht nur seine physischen Beziehungen umfassen, sondern auch seine geistigen. Es wird eine Wissenschaft vom menschlichen Geiste. Der erste Anfang sei damit gemacht in den dem Materiellen zunächst liegenden Interessen, auf dem Gebiete der Nationalökonomie. Weiter habe man diese Methode in der Rechtskunde anzuwenden, und endlich auch für das Mythologische und Religiöse. Überall sollen die Völkergedanken d. h. die Gedanken, welche sich in den sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen und religiösen Ordnungen aussprechen, das Material bilden, aus dem induktiv das Wesen des menschlichen Geistes erschlossen wird. Der Mensch ist ein Gesellschaftswesen, in der menschlichen Gesellschaft wirken psychologische Gesetze, welche die Völkerkunde kennen lehrt, und hierdurch wird dann die Thür zur Wissenschaft des Geistigen überhaupt und des Göttlichen geöffnet („unter vorläufiger Vermeidung der Ballonreisen durch das Luftreich der Metaphysik"). — „Die Wissenschaft vom Menschen (in seinem Charakter als Gesellschaftswesen) konnte nach induk-

1) De: Buddhismus in seiner Psychologie von A. Bastian. Berlin, 1882. S. IV—VII. S. 175 ff. 192 ꝛc.

tiver Methode selbstverständlich erst dann in die Hand genommen werden, nachdem vorher der Mensch in seiner Gesamtheit, bei Überschau des Globus, erkannt war, nachdem also die Ethnologie begonnen hatte, Arbeitsmaterial zu beschaffen. Die naturwissenschaftliche Psychologie, d. h. eine nach der Methode der Induktion durchgebildete Psychologie, „wird das naturgemäße Komplement zu den Naturwissenschaften bilden und die dem Menschen wichtigsten Fragen im Studium des Daseins können nur dann eine, naturwissenschaftlichen Ansprüchen entsprechende, Inangriffnahme finden." Man habe bisher diese empirisch naturgeschichtliche Erforschung des Geistigen oftmals auf falsche Weise in Angriff genommen. Die Rätsel der Geisteswissenschaften seien stets so anziehend gewesen, daß man auch von den Teilbezirken der Naturwissenschaft aus, z. B. der Chemie und Physik, später der Zoologie versucht habe, sie zu lösen. Allein das seien ganz nutzlose Plänkelzüge, der Naturwissenschaft unwürdig, die zu Niederlagen und Rückzügen geführt hätten. Die psychischen Erscheinungen seien allerdings das letzte noch von der Philosophie einseitig beanspruchte Terrain, das sie als ihr Monopol betrachte. „Ein Angriff auf diese letzte und zugleich centrale Festung kann nicht in sporadischen Überfällen effektuiert werden, sondern verlangt allseitig systematische Vorbereitungen, in methodischer Fundamentierung der Psychologie als Naturwissenschaft." Jetzt sei dies nun möglich, nachdem die Naturwissenschaft graduell ihr Gebiet ausgedehnt habe vom Unorganischen bis zum Menschen. „Das Körperliche des Menschen ist durch die Physiologie bereits in die Hand genommen und so wird durch deren naturwissenschaftliche Begründung der erste feste Halt gewährt für naturwissenschaftliche Gestaltung der Psychologie, für das ganze Geistesreich. Es handelt sich also einfach darum, ob auch hier die Induktion (unter der jetzt gebotenen Hilfe der Völkergedanken) zur Anwendung gebracht werden kann, ob sich den übrigen Naturwissenschaften eine Psychologie gleichfalls anschließen kann. Damit wäre dann, unter Beseitigung doppelter Buchhaltung, eine einheitliche Weltanschauung wieder gesichert. Forschungen, die den Idealismus nicht nur gelegentlich streifen, sondern sich mitten in sein

Dickſtes hineinwagen wollen, werden, wie es nicht anders ſein kann, eine mehr oder weniger idealiſtiſche Färbung tragen; aber wenn die Methode eine nüchterne bleibt, wie es hier mehr als je angezeigt iſt, werden ſie ſo realiſtiſch geſättigt herauskommen, wie es der kraſſeſte Materialismus nicht beſſer wünſchen könnte, aber zugleich dennoch dem von ſolchem nicht Befriedigten den ihm zum Bedürfnis gewordenen Genuß gewähren." — Daß unter dem hier genannten „Geiſtesreich" auch die Geheimniſſe der Religion zu verſtehen ſeien, beſagt ausdrücklich die dazu gemachte Anmerkung: „Als denkendes Weſen kann Gott nur im Denken erreicht werden (alſo durch die mit dem Denkprozeß beſchäftigte Wiſſenſchaft der Pſychologie), und da die Vorſtellungen des menſchlichen Geiſtes von ſeinem eigenen Körper (auf deſſen Phyſiologie eine naturwiſſenſchaftliche Pſychologie zu baſieren hat) unzutreffend und unausreichend ſind, kann erſt beim Objektivieren der Geſellſchaftsgedanken als fremde Äußerlichkeit im Studium derſelben die verwandte Methode Ausſicht auf Erfolg gewinnen." Der Sinn iſt folgender: Der Menſch kann aus ſich ſelbſt heraus ſeinen eigenen Geiſt nicht verſtehen. Erſt wenn ihm in den Ordnungen und Einrichtungen der verſchiedenen Völker in ihrer Geſamtheit der Gedankeninhalt des Menſchengeiſtes objektiv gegenüberſteht, kann er ſich das Weſen ſeines Geiſtes klar machen, und dadurch das Weſen des Geiſtigen überhaupt, alſo auch das Weſen Gottes.

Der Gedanke, welcher dieſen Ausführungen Baſtians zu Grunde liegt, hat für jeden, der für die Bedeutung der empiriſchen Wiſſenſchaften Verſtändnis hat, etwas ſehr Anſprechendes: aus der Geſamtheit des Stoffes der Völkerkunde die Grundbewegungen des menſchlichen Geiſteslebens empiriſch zu entnehmen und damit auch das Weſen der Religion zu beſtimmen. Das Geiſtige objektiviert ſich dem Subjekt in den Geſellſchaftsgedanken. Allein gegen die Ausführung ſelbſt iſt doch folgendes zu erinnern: Zunächſt ſcheint es hier nicht nur auf eine Konſtruktion der Wiſſenſchaft von der Religion ſondern wiederum der Religion ſelbſt abgeſehen zu ſein. Denn wenn Gott nur „durch die mit dem Denkprozeß beſchäftigte Wiſſenſchaft der Pſychologie" erreicht

wird, und wenn diese Wissenschaft abhängig ist von den „bei Überschau des Globus gewonnenen Materialien", so läuft das schließlich darauf hinaus, daß die Erkenntnis Gottes abhängig sei von der Voraussetzung, „daß man zur vorherigen Ansammlung des erforderlichen Materials den Bau der ethnologischen Museen beschleunigt, weil sonst Alles verloren, so lange die Erde sich dreht." Also auch hier, wie bei der Spekulation, eine Vermischung der Erkenntnis Gottes selbst mit der Lehre von dieser Erkenntnis. Es erhellt somit aus diesem Beispiele von Neuem, daß jede Überschätzung irgend eines wissenschaftlichen Verfahrens den Gegenstand in seiner Selbständigkeit beeinträchtigt. Wie nach den Verirrungen der philosophischen Spekulation der feinste Kopf auch Gott am tiefsten erfaßt und darum am meisten Religion hat, — so scheint auch nach den Grundsätzen einer materialistisch ausgearteten Empirie die Religion abhängig zu werden von der Ansammlung ethnographischer Kenntnisse. Zweitens aber ist es schon eine Überschätzung der mit dem Ansammeln von Material beschäftigten vergleichenden Religionswissenschaft, wenn auch nur die Erkenntnis der Religion von einer Vervollständigung jener abhängig gemacht wird. Manche der „ephemeren schriftlosen Stämme", für deren Kunde zur Herstellung der Wissenschaft von den Völkergedanken es nach Bastian „leider jetzt schon zu spät" ist, haben eine so untergeordnete Bedeutung für die Kenntnis des Wesens der Religion, daß jenes Bedauern doch mehr im Interesse der Menschlichkeit als gerade der Wissenschaft am Orte scheint. Die große geschichtliche Entwickelung der Religion, in deren Verlaufe wir selbst stehen, von dem klassischen und dem germanischen Altertum her durch das Alte Testament zum Neuen, giebt schon sowohl für das Wesen des menschlichen Geistes als auch für das der Religion ein so tiefgehendes Material, daß wir auf die Kenntnis der südsibirischen oder malayischen Völkergedanken nicht erst zu warten brauchen. Wer giebt uns denn die Gewähr, daß gerade die Gesamtheit der verwirklichten Völkergedanken alle Seiten des in dem Menschengeiste liegenden Lebens darstelle, daß also eine vollkommene Wissenschaft der Religion durch die allgemeine Kunde ermöglicht werde? Die Hellenen, die Römer,

die Juden, die christlichen Kulturvölker haben vielleicht so intensiv zum Ausdruck gebracht, was hier ausgedrückt werden kann, daß den übrigen Völkern nur Ergänzungen zweiten Ranges zu liefern übrig bleibt? Weder die teleologische noch die mechanische Anschauung von der Menschengeschichte giebt hierüber eine vorweg orientierende Auskunft.

§ 54. Es geht unmöglich an, die Wissenschaft von der Religion bei ihrer fundamentalen Begriffsbildung von der Vollständigkeit der Sammlung von Kenntnissen aus der allgemeinen Religionskunde abhängig zu machen. Die gebildete Welt, welche an der Religion überhaupt und an den Schicksalen der einen in ihr herrschenden Religion insbesondere, ein Lebensinteresse hat, kann auf jene Arbeit nicht warten. Aber auch durch ein wissenschaftliches Interesse ist diese Forderung nicht zu begründen, wie sich unten weiter zeigen wird. Und endlich entspricht sie auch dem thatsächlichen Laufe der Entwickelung in anderen Zweigen des Wissens keineswegs. Vielmehr treffen wir überall auf gewisse Höhepunkte, von denen aus eine Bildung der Grundbegriffe ermöglicht wird, um dieselben bei der orientierenden Umschau auf der ganzen breiten Ebene des Gebietes schon als Maßstab zu verwerten. Man frage doch nur die gleichfalls von jenem Vorschlag der Bastianschen Empirie betroffene Wissenschaft vom Recht, ob sie sich jemals glaube auf der Kunde von den juristischen Völkergedanken, die sich bei der „Umschau auf dem Globus“ ergeben, erbauen zu können. Sie, die das positive Recht zu ergründen, zu erklären und fortzubilden hat, kann gar nicht daran denken, sich durch die Materialien der Ethnologie beeinflussen zu lassen. Die durch dieselben gelieferten Völkergedanken auf dem Gebiete der Sitte und des Rechts können nur nebenher gehen als eine Art Naturrecht zur Erläuterung der allgemeinen, philosophischen Fragen nach dem Wesen und Leben des Rechts. Ebensowenig aber wird sich die Theologie darauf einlassen können, auf den Bau der ethnographischen Museen zu warten, wenn sie wissenschaftlich beschreiben will, was Religion ist. Unser Hinweis auf die allgemeine Religionskunde für die Gewinnung von An-

schauungen zur grundlegenden Begriffsbildung bedarf also mindestens einer Ergänzung.

Die freisinnige Richtung in der Theologie, welche zu den Forderungen des Empirismus eine viel entgegenkommendere Stellung einnimmt als die positive, hat diese Bedenken auch keineswegs übersehen. „Eigentlich", so heißt es z. B. bei Holtzmann und Zöpffel,[1]) — „eigentlich kann ein abschließendes Wort über Begriff und Wesen der Religion erst gesprochen werden als Ergebnis vergleichender Untersuchungen, wie die allgemeine Religionswissenschaft sie anstellt .... Unsere Zeit strebt nach Erfassung des Weltzusammenhanges auf Grund der Erfahrungswissenschaften, nach spekulativen Resultaten auf der Unterlage empirisch gesicherter Prämissen .. Es wird somit auch alle ernsthafte Religionswissenschaft auszugehen haben von der .. Religionsgeschichte." — Mit jenem „eigentlich" wird aber nicht Ernst gemacht, weil die Theologie doch auf jenes Ergebnis nicht warten kann. Der Verlauf der geschichtlichen Untersuchungen ließ das Bedürfnis nach einer „Ergänzung" jener Empirie erwachen. Diese Ergänzung muß von der Philosophie herkommen, welche „die Religion vor allem als eine psychologische Thatsache, als eine konstante, der Erklärung bedürftige und fähige Erscheinung des menschlichen Seelenlebens begreifen" muß. Die Philosophie ist nun auch in diesem Streben begriffen. „Es wären also zweitens (d. h. neben dem empirischen allgemeinen vergleichenden Religionsstudium) die maßgebenden Conceptionen unserer bedeutenden Denker auf diesem Gebiete zu prüfen, und erst auf Grund eines solchergestalt doppelt gerichteten Studiums wird sich mit der Zeit eine zusammenhängende und positive Darlegung vom Wesen und Verlauf des religiösen Prozesses im menschlichen Geistesleben herstellen und die Frage beantworten lassen: was ist Religion?" —

Es fragt sich, ob wir in dem Suchen nach der von uns oben vermißten Ergänzung für das zu weitläufige Verfahren der Empirie, nicht den in den soeben mitgeteilten Ausführungen be-

1) Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. Leipzig 1882; im Artikel Religion.

ſchriebenen Weg betreten können, wonach uns empfohlen wird, zwar immerhin empiriſche Religionsgeſchichte zu treiben behufs Gewinnung von religiöſen Anſchauungen; da aber auf dieſe Weiſe „über die primitive Geſtalt der Religion, über die Entſtehung des Heidentums, des Monotheismus ꝛc.“ ſich ein allgemein anerkannter Beſcheid nicht erteilen ließe, ſo ſoll man ſich ausſuchen, was man in der modernen Philoſophie etwa Brauchbares finden zu können meint, um dasjenige, was in allen verſchiedenen Geſtaltungen der Religion ſich als daſſelbe und eine Subjektive zeigt, zu erklären.

Wir können das darum nicht, weil wir beſorgen müſſen, daß in den Aufbau unſerer Wiſſenſchaft ſpekulative Elemente, d. h. Reflexionen ſubjektiver Art, viel zu früh eingemauert werden, Elemente, die wir uns als krönende Verzierungen in der architektoniſchen Struktur unſeres Gebäudes gern gefallen laſſen, die aber nicht im ſtande ſind, andere Partien des wiſſenſchaftlichen Baues von ſich ſelber aus zu tragen. Werden nämlich die beiden Aufgaben ſo nebeneinander geordnet hingeſtellt, wie oben geſchehen, die empiriſche und die philoſophiſche, ſo iſt eine doppelte Gefahr zu fürchten. Entweder wird in dieſer Verbindung das Thatſächliche zu leiden haben zu Gunſten des Philoſophiſchen, oder aber die Verbindung wird keine organiſche und die Wiſſenſchaft fördernde werden.

Die „maßgebenden Conceptionen unſerer bedeutenden Denker“ ſind ſpekulative Begriffe, die ihre Gewißheit nicht von allgemein zu machenden Beobachtungen herleiten. Werden ſie nun mit anderen empiriſch gewonnenen Begriffen in der Darſtellung vereinigt, ſo werden ſie im Gegenſatz zu dieſen letzteren den überwiegenden Einfluß bekommen. Denn ſie ſelbſt gelten als die vernunftnotwendigen, auf rationale Weiſe evidenten Begriffe, — jene andere ſollen, als empiriſche, den Charakter der Zufälligkeit an ſich tragen und müſſen ſich eine Geſtaltung durch jene erſteren gefallen laſſen. Wir haben dieſes Schauſpiel an einer ganzen Reihe von religionsphiloſophiſchen Werken erlebt, von Hegel an, bei dem die offenbarſten Gewaltakte, welche dem poſitiven Religionsſtoffe durch die Begriffskategorien, in welche er untergebracht

werden mußte, angethan werden, zu Tage liegen. Auch die neueste „Religionsphiloſophie auf geſchichtlicher Grundlage“ von Pfleiderer iſt dieſem Vorwurf nicht entgangen. Er weiß zwar den Zuſammenhang von Anſchauung und Begriff ſehr anſprechend zu entwickeln. Allein die Anſchauungen, welche er uns bietet, haben lediglich den Zweck, die bereits aus der dialektiſchen Werkſtätte bezogenen Begriffe zu belegen. Es erinnert ſein Verfahren an den Häckelſchen Ausdruck von der philoſophiſchen „Verwertung“ des toten Formmaterials. Er will die Begriffe nicht aus den Anſchauungen auf dem Wege des Urteils bilden, ſondern „es erwächſt“, ſagt er, „nur dann eine wirkliche Frucht für die wiſſenſchaftliche Erkenntnis der Religion, wenn zu den Anſchauungen die Begriffe hinzukommen, wenn das verſchlungene Detail des hiſtoriſchen Stoffes vom philoſophiſchen (!) Begriff durchdrungen und durchleuchtet wird ꝛc.“ Und zwar darf auch die Anſchauung von dem Leben der Religion nicht etwa den Anfang machen. „Vorausgehen muß die Philoſophie. Ihr, die von der Selbſtanſchauung des eigenen Geiſtes ausgeht, fällt die Aufgabe zu, das Weſen der Religion in ihrem innerſten Quellpunkt zu belauſchen und es in ſeiner eigenſten Ächtheit und Reinheit zu faſſen, ehe es durch die Zuthaten anderer Geiſtesfunktionen getrübt iſt.“ [1]) Da nun aber nach Pfleiderer das Selbſtbewußtſein, von dem die wiſſenſchaftliche Behandlung der Religion ausgehen ſoll, „der unmittelbarſte Stützpunkt und Ausgangspunkt der Philoſophie überhaupt iſt“, — ſo müßte danach alle Wiſſenſchaft von der Philoſophie ausgehen. Es leuchtet ein, daß dieſer ganze Standpunkt eine von der unſrigen völlig verſchiedene Anſchauung des Wiſſens und der wiſſenſchaftlichen Gewißheit einſchließt und daß ſeine Anwendung auf die Theologie dieſelbe zu einer wiſſenſchaftlichen Verſtändigung mit den anderen Zweigen des menſchlichen Wiſſens nicht führen kann. Die Pfleidererſche Religionsphiloſophie enthält ohne Zweifel nicht unweſentliches Material zur Verſtändigung über die religiöſe Anlage der menſchlichen Natur, repräſentiert doch aber im Ganzen eine nicht ge-

1) Die Religion, ihr Weſen und ihre Geſchichte. Leipzig, 1869. S. XV.

lungene Vereinigung der positiven Elemente der Schleiermacherschen Religionsanschauung mit der Hegelschen Dialektik, als daß etwas Ersprießliches für die wissenschaftliche Methode der Theologie davon zu erwarten wäre. Und für den unverträglichen oder absoluten Charakter der Hegelei ist es bezeichnend, daß diese Elemente jener Koalition auf der späteren Stufe Pfleiderers viel rücksichtsloser durchgedrungen sind.

Die andere Gefahr, daß es bei einer Kombination des empirischen und des spekulativen Verfahrens in ihrem Ausgangspunkte zu einer organischen Verbindung nicht komme, stellt dem Anschein nach das großartig angelegte Werk von Gloatz dar: Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte.[1]) Ich sage dem Anschein nach, denn ein abschließendes Urteil wird sich erst nach dem Erscheinen des 3. Bandes fällen lassen, welcher uns die Philosophie der Offenbarung bringen soll. Nach dem bisher vorliegenden wäre aber zu urteilen, daß die Verbindung zwischen der Dornerschen spekulativen Theologie, deren Entwickelung Gloatz in der Einleitung giebt, mit der Fülle des empirischen Materials, das vom 2. Buch des ersten Teiles an gegeben wird, eine völlig zufällige und willkürliche ist. Das Werk wird jedenfalls von großer Bedeutung werden für die Religionswissenschaft als erster Versuch einer umfassenden Materialiensammlung der Religionskunde. Aber es steht zu hoffen, daß seine Bedeutung auch darin mit liegen werde, daß sich über die Möglichkeit der Verbindung von empirischer und spekulativer Wissenschaft geklärtere Vorstellungen bilden.

Wir glauben in der That, daß das Streben unserer Zeit auf die Vereinigung von zwei Elementen in der Wissenschaft gerichtet ist und gerichtet sein muß, daß einerseits die empirische Forschung sich das Recht erworben hat mit ihren Forderungen gehört zu werden und daß andererseits auch diejenige freie Bewegung des Geistes, welche in überströmendem Drang in den philosophischen Systemen der modernen Entwickelung seit Fichte sich Luft machte, nicht einfach zu ignorieren, sondern

1) Gotha, 1884. Bisher liegt nur der 1. Band in 2 Hälften vor.

in ein richtiges Bette zu leiten ist. Wir können aber die Vereinigung nicht in jenem Prozeß einer Ergänzung sehen. Vielmehr kann nach den Untersuchungen unseres ersten Teils von einer Trennung eigentlich gar keine Rede sein. Wir kennen keine Empirie ohne daß sich an die Erfahrungen, welche dem denkenden Geiste zugeführt werden, eine kombinierende Thätigkeit desselben knüpfte, ein über die Erfahrung hinausgehendes Tasten nach den inneren Zusammenhängen dessen, was die Anschauung uns zuführt. Wir kennen aber auch keine Spekulation, die in den Bereich des wissenschaftlichen Wissens geistige Besitztümer einzuführen im stande wäre, zu denen sie auf anderem als auf dem Erfahrungswege gekommen wäre. Der Ausgangspunkt für das wissenschaftliche Verfahren muß darum allemal in der Erfahrung liegen. Bei einem doppelten Ausgangspunkte, einem in dem Bewußtsein für das spekulative Wissen, und dem anderen in den Dingen für das empirische, macht einer den andern überflüssig, und es müßte, wenn daraus eine einheitliche Wissenschaft, die doch der Wirklichkeit gerecht würde, entstehen sollte, erst die Voraussetzung nachgewiesen werden, daß die Wissenschaft vom menschlichen Bewußtsein die Wissenschaft vom Universum sei.

§ 55. Die Erfahrungswissenschaft der Religion geht aus von der Kunde über das Gebiet der religiösen Erscheinungen. Soll eine gesicherte Begriffsbildung daraus werden, so muß die Erfahrung methodisch gemacht werden. Die scheinbar am nächsten liegende Folge dieser Forderung wäre die, daß die Begriffe gebildet würden auf Grund der Durchforschung des ganzen Gebietes. Allein wir haben gesehen, daß aus zwei Gründen diese Forderung abzuweisen ist. Erstlich ist die Ethnologie eine so neue Wissenschaft, der sich auf manchen Gebieten gerade für unsere Zwecke der Religionskunde so besonders große Hindernisse entgegenstellen, daß die Religionswissenschaft auf deren Überwindung und auf abschließende Resultate dieser Forschung nicht warten kann. Und zweitens sehen wir aus der Analogie anderer Disziplinen, daß die Kunde des ganzen möglichen Gebietes durchaus

nicht Vorbedingung ist für den Beginn einer wissenschaftlichen Gestaltung des Stoffes.

Dieser Umstand aber ist begründet in dem Charakter des Organischen, mit dem es die Wissenschaft zu thun hat. Nähert man sich einem wirklichen Organismus, so wird man sehr bald in den ersten aufstoßenden Erscheinungen die Zugehörigkeit zu dem großen Ganzen irgendwie angedeutet finden, — und man wird gewisse Begriffe lange vorher feststellen können, ehe man zur Übersicht des Ganzen in allen seinen Teilen gelangt ist. Wir mußten uns aber sagen, daß wir an die wissenschaftliche Behandlung der Religion nur auf die Voraussetzung herantreten, daß wir es hier auch mit organischen Bildungen zu thun haben werden. Es folgt daraus, daß die wissenschaftliche Begriffsbildung da einzusetzen hat, wo über die Art und Weise dieses Organischen am meisten und am frühesten Licht zu hoffen ist. So ergiebt sich also aus dem organischen Charakter unseres Gegenstandes, den wir voraussetzen, daß wir für die wissenschaftliche Begriffsbildung nicht auf die Umfassung des ganzen Gebietes zu warten brauchen. Diese Voraussetzung aber (des organischen Charakters) zu machen ist uns nicht nur erlaubt, sondern durch das Wesen der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt, sogar geboten. Und die Religionskunde bestätigt es uns, daß viele Religionen verkommener Völker nur disjecta membra enthalten, aus denen wissenschaftliche Begriffe so wenig zu entnehmen sind, als aus einem vermodernden Blatte oder der Schale einer Eichel die Kenntnis des organischen Lebens des Eichbaums möglich sein würde, oder aus dem kümmerlichen Lautgemisch, welches die sogenannte Sprache eines Mischvolkes darstellt, die Kenntnis der organischen Gesetze der Sprache. Zwar sind auch solche Forschungen, welche ein Gebiet bis in seine äußersten Winkel verfolgen, nötig, um zu einer abschließenden Kenntnis der unserer Betrachtung zugänglichen Gesetze zu kommen, auch der Gesetze des Vergehens und Verkümmerns, — aber nicht um die Grundbegriffe, welche das ganze Gebiet beherrschen, überhaupt erst zu bilden.

Das Methodische der Erfahrung, welche diese grundlegende Arbeit der Religionswissenschaft ausführen soll, wird also darin

zu suchen sein, daß sie sich auf diejenigen Stellen des religiösen Gebietes richtet, an denen die wissenschaftlichen Vorbedingungen, welche auf diesem enthalten sind, zumeist hervortreten.

Wir haben es früher (Teil I. Kap. 4) als die beiden Vorbedingungen des wissenschaftlichen Lebens erkannt, daß der Gegenstand der Wissenschaft selbst es zu einer organischen Entwicklung gebracht haben und daß die Idee der Gewißheit aus Gründen in dem Bewußtsein der Menschheit lebendig geworden sein müsse. Wie verhält es sich mit diesen Vorbedingungen auf dem Gebiete der Religion?

Die erstere der beiden, den organischen Charakter des Gegenstandes, sahen wir besonders mitwirksam bei der Entstehung der Rechtswissenschaft. Dieselbe entsprang da, wo das Recht durch das Zusammenwirken äußerer günstiger Umstände und durch den Charakter des römischen Volksgeistes den bewunderungswürdigen Bau einer organischen Entwicklung an sich aufzuzeigen vermochte. Weist uns nun auch das religiöse Gebiet mit entsprechender Evidenz auf bestimmte Entwicklungen und Bildungen hin, welche durch ihren hervorragend organischen Charakter auf wissenschaftliche Behandlung am meisten angelegt waren und gleichsam die Hülle sprengten, aus der die Wissenschaft für diesen Zweig des Menschenlebens hervorblühte? Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Punkt, wo auf dem religiösen Gebiete der Quell der Wissenschaft entsprungen ist, innerhalb des Christentums liegt. Auf das christliche Gebiet ist also die Erfahrung zu verweisen, wenn sie in Zweifel ist, wo sie solche Anschauungen entnehmen könne, welche zu Begriffsbestimmungen führen, die eine einigermaßen gesicherte Grundlage abgeben für tieferes Eindringen oder weiteren systematischen Aufbau. Und ich bemerke noch einmal ausdrücklich, daß diese Forderung nicht ausgesprochen wird mit Rücksicht auf das Interesse, in welchem wir vorherrschend die Religionswissenschaft betreiben, — es ist dies ein Punkt, auf den wir weiter unten in einer ganz anders angelegten Betrachtung kommen werden. Hier handelt es sich lediglich um das Interesse der Wissenschaft. Und aus rein formellen Gründen müssen wir uns für diesen

Ausgangspunkt entscheiden. Die systematische Darstellung des Lebens und Wesens der Religion, das System der Erkenntnisse von den das religiöse Gebiet beherrschenden Gesetzen, gründet sich auf eine Summe von Erfahrungen, die ihren Ausgangspunkt da nehmen, wo sich das in dem Gegenstande selbst liegende Organische zuerst dem menschlichen Geiste zur systematischen Erkenntnis aufdrängte.

Den Beweis, daß dies im Christentum wirklich geschehen sei, können wir hier nicht im einzelnen führen. Wir müssen diesen Satz wiederum als einen Lehnsatz hinstellen, der durch die allgemeine vergleichende Religionskunde nachträglich zu erhärten wäre. Nur die Hauptzüge aus dem Charakter der christlichen Theologie, welche diese unsere Ansicht vom Einfluß des Christentums auf die Religionswissenschaft begründen, mögen hier kurz zusammengestellt werden. Das Christentum trat auf mit dem Bewußtsein, die Erfüllung eines von lange angelegten Planes zu sein. Es eröffnete die Erkenntnis von Zwecken in der Geschichte. Bei jeder Neuverkündigung der christlichen Lehre tritt dieser Gesichtspunkt hervor, indem entweder auf die vorangehenden Weissagungen und Symbole hingewiesen, oder die Zeit der heidnischen Unwissenheit als eine planvolle bezeichnet wird. Und wie es zurückblickt, so weist es auch vorwärts bis in die fernste Zukunft, — die Erscheinung Christi als die Fülle der Zeiten bezeichnend. Die Frage nach der Wahrheit des Christentums ist die, ob die Zeit einen Mittelpunkt habe, sagt Baader. So erschließt das Christentum zuerst eine zusammenhängende einheitliche Anschauung von der Weltgeschichte, eingerechnet die Entstehung und das Vergehen der Welt selbst, resp. ihre Neuschöpfung. Welch großartige organische Anschauung, welche Fülle wissenschaftlicher Motive liegt in dieser Lehre! Eine einfache quellenmäßige Darlegung der christlichen Ansicht über die Bedeutung der einzelnen Ereignisse der Geschichte kann gar nicht anders als das Wesen der wissenschaftlichen Darstellung, nämlich das Systematische wiederspiegeln. Noch mehr findet das statt, wenn nun näher eingegangen wird auf die Eigentümlichkeit des mit dem Christentum eingetretenen Wendepunktes der Zeiten. Der Zusammenhang zwischen dem Eintritt der Sünde

in die Welt und der Erscheinung Christi, und wiederum der Zusammenhang der Person Christi, in ihren Besonderheiten, mit den sittlichen Idealen der Angehörigen seiner Kirche, bedarf nur einer einfachen Wiedergabe, um das charakteristische Gepräge der Darstellung an sich zu tragen, auf welche die Wissenschaft abzielt. So haben sich wirklich von dieser Aufgabe aus Darstellungen der christlichen Lehre herausgebildet, welche mit Bewußtsein das Ziel einer systematischen Darstellung des organischen Zusammenhanges der Welt und ihrer Geschichte vor Augen hatten und darum als sehr wichtige Elemente für die Ausbildung einer Religionswissenschaft anzusehen sind, vor allem des Origenes περὶ ἀρχῶν, des Augustinus de civitate Dei und des Anselm cur deus homo? Zwar ist die christliche Religion nicht die einzige, welche eine Weltanschauung enthält. Im Gegenteil liegt eine gewisse Welterklärung notwendig in der Religion überhaupt beschlossen. Allein eine alles Einzelne so umfassende, so universell gerichtete, und doch so einheitlich angelegte, innerlich straffe Gesamtanschauung findet sich nur hier. Und hier erfolgte darum auch der Durchbruch zur Bildung einer Wissenschaft von der Religion. . . . . .

... Dieser dem Gegenstande einwohnende organische Charakter, der ihm anhaftende Zug zum Systematischen ist aber nur die eine der beiden *Hauptvorbedingungen des wissenschaftlichen Lebens*, welche wir oben aufgestellt haben. Der andere ist die Idee der Gewißheit. Nun ist keineswegs unsere Meinung die, daß das Christentum die Idee der Gewißheit in der Religion am stärksten vertrete. Der Fanatismus des Moslem, mit dem er sich von seinem Fatum leiten läßt, des Hindu, der sein Leben mit Begeisterung seinem Glauben opfert, läßt an Gewißheit gewiß auch nicht den geringsten Mangel. Doch wenn nicht einzig in seiner Art, so ist das Christentum doch allen anderen Religionslehren weit voraus in Bezug auf die Forderung einer *vernünftigen* Gewißheit, eines religiösen Glaubens, der eine allgemein giltige Rechenschaft über sich selbst abzulegen vermag. (Verantwortung gegen Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist. 1. Petri 3, 15.) Der Christ soll wissen, an wen er glaubt, auch die Gründe des Glaubens, den Weg, auf dem er dazu ge-

langt ist, stets im Gedächtnis behalten und sich immer lichtvoller vergegenwärtigen. Ebenso soll er die Wirkungen seiner Religion auf die richtigen Ursachen zurückführen können (Gal. 3, 2: Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werk oder durch die Predigt vom Glauben?). Das starke Betonen der religiösen Erkenntnis und Einsicht ist ein hervorragender Charakterzug der christlichen Religionsurkunden. Und vollkommen einzig stehen sie darin da, daß sie diese Forderungen nicht an einzelne, an die Gelehrten oder die wissenschaftlich Gebildeten stellen. Man könnte meinen, wo diese Forderung gestellt würde, die Forderung einer gelehrten Religiosität, sei für die Wissenschaft viel mehr gethan. Doch dem ist nicht so. Indem das Christentum die geistig Unmündigen, die Einfältigen, die Kindergemüter zu einem Glauben auffordert, der sich seiner Gründe bewußt ist, der Rechenschaft darüber ablegen kann vor jedermann, beweist es, daß es einen anderen Glauben gar nicht anerkennt als einen bewußten, einen bis auf einen gewissen Grad erkennenden Glauben. Und eben dadurch wirkte es hin auf die Bildung einer Wissenschaft von der Religion. So beleidigend das Mißverständnis für die heiligen Schriften der Christenheit ist, wenn man die in ihnen betonte Weisheit und Erkenntnis als eine in unserem heutigen Sinne wissenschaftliche nimmt, so klar ist andererseits, daß der Charakterzug des Glaubens, der damit gesetzt ist, als ein die Wissenschaft hervorbildender Trieb wirkte.

Indem das Christentum auftrat mit dem Bewußtsein einer von ihm gebotenen organisch durchgeführten Weltanschauung, mit dem Bewußtsein ferner von seiner unumstößlichen Gewißheit, über deren Gründe es sich ausweisen konnte, mit dem offenen Zugeständnis seiner Differenz mit allen anderen Systemen der Welterklärung, über welche Differenz es sich gleichfalls mit Gründen zu erklären wußte, — lagen alle Vorbedingungen für wissenschaftliche Darstellung in ihm beschlossen. Und der Anstoß blieb nicht aus, der zum Hervorbrechen veranlaßte. Es war die Polemik des Heidentums, das sich in seiner Philosophie und Religion durch die Exklusivität des Christentums tötlich getroffen fühlte. Und nicht nur zur wissenschaftlichen Selbstdarstellung

brachte es auf dieſe Weiſe das Chriſtentum, ſondern zur wiſſenſchaftlichen Erklärung aller anderen Religionen aus einem Prinzipe heraus. Auch der Islam iſt exkluſiv und müßte darum eine Erklärung der anderen Religionen zu leiſten ſuchen. Indem einzig das Chriſtentum dies auf eine deutliche Weiſe verſuchte, trug es in ſich das Weſen der allgemeinen Religionswiſſenſchaft.

Wir ſind nun im ſtande die Antwort auf die Frage, mit der wir uns ſeit § 50 beſchäftigen, vollſtändig zu geben. Beſteht die Aufgabe der Religionswiſſenſchaft darin, daß ſie die auf dem religiöſen Gebiete herrſchenden *Geſetze* nachweiſt, ſo muß ſie zunächſt die religiöſen *Grundbegriffe* herausſtellen. Das leiſtet aber nicht eine von inneren Urdaten ausgehende Spekulation, ſondern es bedarf dazu der *Anſchauungen* aus dem Leben der Religion und der Wirklichkeit, welche die *Religionskunde* bietet. Und um deren Erfahrungen methodiſch zu behandeln, iſt der Ausgangspunkt nicht von der Zuſammenfaſſung des ganzen Gebietes, von der Peripherie zu nehmen, ſondern von denjenigen religiöſen Erſcheinungen, welche die Vorbedingungen der wiſſenſchaftlichen Behandlung, nämlich den *organiſchen Charakter* und die *Überzeugung aus Gründen*, am deutlichſten aufweiſen. Daß dies im Chriſtentum der Fall ſei, haben wir als unſere ſubjektive Meinung ausgeſprochen, die aber wiſſenſchaftlich zu begründen iſt. Eine Entſcheidung darüber iſt lediglich nach wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkten zu treffen, d. h. es wäre eventuell der Nachweis zu führen, daß die Bedingungen des wiſſenſchaftlichen Lebens *nicht* im Chriſtentum, ſondern in einer andern Religion zuerſt oder am beſten gegeben ſeien.

Zum Schluß dieſer Betrachtungen ſei noch eine Bemerkung geſtattet, welche womöglich jedes Mißverſtändnis über die Bedeutung derſelben ausſchließen ſoll. Es ſei daran erinnert, daß es ſich jetzt um allgemeine Grundſätze handelt für die wiſſenſchaftliche Behandlung der Religion. Allgemeine Grundſätze haben aber immer einen gewiſſen ideellen Charakter. Bei der wirklichen Ausgeſtaltung der wiſſenſchaftlichen Religionslehre, bei der Organiſation ihres Betriebes ſind, wie auf jedem andern Felde der Wiſſenſchaft, zumeiſt noch andere Rückſichten maßgebend als die

rein theoretiſchen. Wir wiſſen uns, auf unſerem empiriſchen Standpunkte, von dem Verdachte einer theoretiſchen Neukonſtruktion der Wiſſenſchaft völlig frei. Die praktiſchen Bedürfniſſe, die ganze Fülle der Intereſſen der Geſellſchaft, welche ſie neben, vor und über den wiſſenſchaftlichen hat, ſind dabei vielmehr die maßgebenden. In unſerem Kapitel handelt es ſich um die Gewinnung eines prinzipiellen Standpunktes, um die Beantwortung der Frage: wo müßte, wenn die Religionswiſſenſchaft ſich rein nach theoretiſchen Regeln organiſieren ſollte, der Ausgangspunkt genommen werden? Wir haben eine klare Anſchauung hierüber deshalb nötig, weil wir dieſelbe als wiſſenſchaftlichen Maßſtab ſpäter anlegen müſſen, wenn es ſich um den Betrieb der wiſſenſchaftlichen Religionslehre in der theologiſchen Fakultät handelt, mit all denjenigen Intereſſen, welche dieſelbe im Auge haben muß.

§ 56. Wir kommen nun zu der Frage, welches denn die Gegenſtände ſind, auf die ſich die religionswiſſenſchaftliche Beobachtung richtet? Wir können uns hierbei kürzer faſſen als bei der Frage nach dem prinzipiellen Standpunkte für den Ausgangspunkt. Denn es ſind hier keine weſentlichen Gegenſätze zu ſchlichten, die Sachlage iſt eine außerordentlich klare. Es fragt ſich: worin prägen ſich die Beziehungen aus, welche ſich die Menſchen zu jenſeitigen Weſen geben? woran ſind die Wirkungen wahrzunehmen, welche dieſelben auf das moraliſche Handeln haben? und wonach beurteilt ſich der Charakter der betreffenden religiöſen Gemeinſchaft? — Es leuchtet ein, daß wir uns hier im Weſentlichen auf dasjenige beziehen können, was im erſten Teile über das Verfahren und die Gewißheit der Geſchichtswiſſenſchaft (§§ 16—18 und 28—31) geſagt iſt.

Um die Beziehungen zu jenſeitigen Weſen, alſo kurz zur Gottheit, zu erforſchen, welche ſich die Religionen geben, ſind wir hauptſächlich auf heilige Schriften angewieſen. Eine Religion, die kein Schrifttum beſitzt, kann im Ganzen immer nur dürftigen Stoff für die Wiſſenſchaft liefern. Es wird ſich noch herausſtellen, daß das ungeheure Material, was gegenwärtig auf dem Gebiete der Religionskunde zuſammengetragen wird, unverhältnis-

mäßig wenig Ausbeute liefert für die eigentliche wissenschaftliche Arbeit, nämlich die Begriffsbildung. Wir erfahren durch die genaue Kunde der Religionen der wilden Völker in Bezug auf die Begriffe des Glaubens, des Opfers 2c. höchstens das, was wir schon vorher wußten. Und ihre Bedeutung für die Erkenntnis des Gesetzmäßigen auf dem Gebiete der Religion liegt wesentlich darin, daß sie die Gesetze des Verwelkens und Vergehens, Entstellens und Absterbens, die auch hier herrschend sind, anschaulich machen.

Wo kein Schrifttum vorhanden ist, sind wir angewiesen auf die Beobachtung religiöser Gebräuche, ferner auf mündliche Tradition und endlich auf die religiösen Reste in dem Sprachschatz des Volkes. Es sei erinnert an das oben über die Bedeutung der verschiedenen historischen Quellen Gesagte. Je mehr bei dem Zustandekommen einer geschichtlichen Quelle, als einer noch gegenwärtigen Wirkung, aus der wir auf eine vergangene Ursache schließen, die menschliche Willkür ausgeschlossen war, ein desto gesicherteres Urteil ist daraus zu fällen. Nun sind die Gebräuche, wie sie in den Religionen geübt werden, zum großen Teile ihres eigentlichen Sinnes gänzlich beraubt. Und eine solche sinnlose Ceremonie ist ein vollkommen unwillkürliches Zeugnis für das Vorhandensein eines ursprünglich ihr eigenen Sinnes, also einer religiösen Lehre. Gelingt es nun der Wissenschaft durch Vergleichung diesen letzteren festzustellen, so wird die Ruine des noch bestehenden Aberglaubens zur Quelle für die Kenntnis einer früheren Religionslehre. Ganz ebenso verhält es sich mit dem religiösen Gehalt in den Wörtern eines Volkes, sowohl in der Etymologie der mythologischen Namen als auch der Orts- und Personennamen, welche sie selbst nicht mehr richtig zu deuten wissen. Auf diese Weise können z. B. alte Opferstätten, die sich als solche durch ihren nur der Wissenschaft verständlichen Namen kundgeben, Beweise liefern für die frühere Bekanntschaft mit den Opfern bei einem jetzt opferlosen Volke. So kann auch durch Vergleichung des Wortschatzes in einer Sprachfamilie festgestellt werden, wie weit die religiöse Entwicklung gediehen war vor der Sprachtrennung und was erst in späteren Zeiten sich herausgebildet

hat. So hat z. B. Max Müller in den den indogermanischen Sprachen gemeinsamen religiösen Namen keine Beziehungen zum Polytheismus gefunden und somit versucht, sprachwissenschaftlich einen ursprünglichen Monotheismus der Arier zu konstatieren.

Selbstredend bieten diese Arten des wissenschaftlichen Materials auch bei den Schriftreligionen wertvolle Ergänzungen. Die geringste Rolle wird hierbei die mündliche Tradition spielen, die oft bis zur vollkommenen Unbrauchbarkeit entstellt ist. Mehr schon die religiösen Ceremonien. Besonders sei hier für die christliche Religionslehre auf die Sakramente hingewiesen, deren geschichtliche Entwicklung bis zur sinnlosesten Entstellung in ihrer geschichtlichen Zeugniskraft oft nicht genügend gewürdigt worden ist.

Für eine wirkliche Feststellung religiöser Begriffe verbleibt aber die Hauptbedeutung den schriftlichen Urkunden der Religion. Gerade weil es eine Lehre der Religionsgeschichte ist, daß die Religionen einer vielfachen Zersetzung und Vermischung ausgesetzt sind, darum ist auch das religiöse Leben, das der gegenwärtigen Beobachtung unterliegt, an den fixierten Urkunden der Vergangenheit zu messen. Was würde z. B. aus dem wirklichen Leben des Buddhismus in den verschiedenen Ländern für Widersinn geschlossen werden, wenn nicht andere Hauptquellen darüber flössen. Und wenn die Wissenschaft darauf angewiesen wäre, aus der Beobachtung des religiösen Lebens der Calabresen, Mexikaner oder Polen, oder der Feierlichkeiten in St. Peter zu Rom, auf die Sendung Jesu Schlüsse zu machen und auf das Wesen des Christentums, so würde die Kenntnis desselben der Welt schon verloren gegangen sein. Und nicht besser würde es gehen, wenn etwa die Aussagen eines „gebildeten" Vernunftchristen über sein christliches Bewußtsein als Quelle dienen sollten. Die heiligen Urkunden sind hier das Licht, mit dem die Wissenschaft zu dem Verständnis der in der Wirklichkeit des Lebens herumwirbelnden Blätter von dem Baume der betreffenden Religion gelangen kann. Auch für die Erforschung dieser Schriften aber sind alle die Grundsätze zu befolgen, welche für die Geschichtswissenschaft gelten. Es ist das Alter und die Authentie, die Tendenz und die durch Schicksale mögliche Entstellung derselben zu erforschen

und dabei besonders auf den Unterschied zu halten, der sich uns in dem ersten Teil zwischen dem wissenschaftlich festgestellten Ergebnis und der Hypothese ergeben hat, welche wohl der weiteren Forschung Licht auf den Weg zu geben vermag, aber nicht im stande ist, Schlüsse zu tragen, die ihrer Natur nach ein vollständig gesichertes Fundament verlangen.

Da es sich nun aber bei der Religion nicht bloß um Beziehungen handelt, die sich einzelne Menschen zur Gottheit geben, sondern zugleich um Wirkungen auf das sittliche Handeln und auf das Gemeinschaftsleben der Menschen, so sind endlich in den Kreis der Beobachtung noch eine ganze Reihe von nicht spezifisch religiösen Institutionen und Handlungen aus dem geistigen und dem sozialen Leben der Völker überhaupt zu ziehen, welche wiederum auf dem von der Geschichtswissenschaft gebotenen Wege zu erforschen sind. Vorzüglich wäre hier auf dem Gebiete der allgemeinen und vergleichenden Sittenkunde noch manche verdienstliche Arbeit zu leisten.

§ 57. Aus der wissenschaftlichen Durchforschung von all diesem Material ergiebt sich nun die Feststellung der religiösen Begriffe. Es wäre zu wünschen, daß sich ein Einverständnis darüber erzielen ließe, in welchem Sinne für die hierzu erforderliche geistige Arbeit der Name einer spekulativen Behandlung angewendet werden solle. Von dem oben abgewiesenen Sinne einer Erzeugung des wissenschaftlichen Materials kann hier keine Rede mehr sein, wo es sich um die Bearbeitung von etwas Gegebenem handelt. Aber diese Bearbeitung freilich erfordert nun eine gewisse spontane, frei schaffende Thätigkeit des Geistes, in welcher dasjenige Bedürfnis des Menschen, das sich in der gemeinhin so genannten spekulativen Wissenschaft einen ungesunden Ausweg sucht, seine ebenso natürliche als auskömmliche Befriedigung finden dürfte. Ein Zwiefaches ist hierbei zu beobachten. Einmal müssen die Kennzeichen für die Begriffsbildung den Quellen richtig entnommen werden, es muß jede Begriffsbestimmung auf einer Reihe von vollkommen gesicherten Urteilen beruhen. Und dann muß die Ausarbeitung der Begriffe auf ihre logische Korrektheit,

auf ihre innere Übereinstimmung geprüft werden. Die erstere Arbeit ist mehr eine vergleichende, erfordert die Gabe der Kombination, — die andere besteht darin, daß sie die einzelnen Ansätze auf die Schlußkraft prüft, welche sie für den Beweis haben, erfordert also die Gabe der Distinktion. In beiden Fällen aber hat der Geist den weitesten Spielraum für freie Bewegung, durch seine Gedankenblitze die dunkelen Gegenden des Gebietes so zu erleuchten, daß sowol die noch ganz fernen Gegenstände in ihrer Verwandtschaft mit dem gerade Vorliegenden erkannt, als auch der Weg gewiesen wird, auf dem die Forschung zu ihnen weiter vorrücken kann.

Auf diesem Felde der im richtigen Sinne spekulativen Behandlung der Begriffe liegt der größte Teil der in der theologischen Dogmatik angewandten Arbeit, die von dem gegebenen Stoff der christlichen oder der biblischen Lehre tastend weitergeht. Dogmatische Untersuchungen, wie die über die Christologie bei Thomasius, die Lehre vom freien Willen bei Luthardt, von der Sünde bei J. Müller, vom heiligen Geiste bei Kahnis sind hervorragende Beispiele für diesen Teil der Aufgaben der Religionswissenschaft. Hierher gehört auch ein Teil derjenigen „spekulativen Religionsphilosophie", welche sich bewußt ist, daß sie (vgl. oben S. 265, § 51 im Anfang) ihre Vernunftprinzipien nur an einen gegebenen Stoff anlegen kann. Es sei an Franz von Baader erinnert, der es anerkennt, daß der Religionslehrer über das Verhalten des Menschen zu Gott jeden Menschen nur sofern er will aufzuklären vermöge, so daß also die Spekulation nicht alles erzeugen kann, — und der sich nur gegen diejenige Empirie verwahrt, welcher von einem peripherischen Standpunkte aus das Eine als zersplittert erscheint. Er will von dem Gegebenen (Schrift und Tradition) mit seiner Spekulation ausgehen, aber nicht davon abgehen, sondern setzt das Eigentümliche der Spekulation darin, daß die Betrachtung des vielen Einzelnen von der Voraussetzung gewisser Mittelpunkte ausgehe. „Alles Centrale schließt sich nur der Spekulation auf." Und: „So wie das Erkenntnis sich nur erst am Gegebenen übte und stärkte, bald aber selbes entbehren zu können glaubte, endlich sich gegen selbes

zu erheben anfing, so trat auch das Bedürfnis ein, diesem Mißbrauche der Spekulation ihren rechten Gebrauch zu jeder Zeit entgegenzusetzen . . . Alle Kirchenlehrer waren darum spekulative Philosophen, selbst auch diejenigen unter ihnen, welche die Philosophie ihrer Zeit nur bekämpften und sie von der Religionslehre nur abhalten wollten. Philosophandum est vel si minime philosophandum est. non enim improbari ac damnari aliquid potest nisi prius cognitum est. quare philosophandum erit vel eo ipso, ut judicemus, non esse philosophandum (Clem. Alex.)."[1]) — Hierhin gehört auch z. B. die Spekulation Anton Günthers, der noch entschiedener als Baader die sittliche Wahl betont, durch welche der Mensch zu seiner Weltansicht gelange, und für die Spekulation nur die innere Bearbeitung der Begriffe reklamiert. Wenn er dabei auch das Selbstbewußtsein auf seinen spekulativen Gehalt untersucht, so ist doch seine Meinung nicht die, daß er daraus neue Erkenntnisse schöpfe, sondern es sollen nur die gegebenen christlichen Lehren durch Analogien aus dem eigenen Innern erläutert werden.[2])

Mit dieser Art von Spekulation sind wir vollkommen einverstanden und müssen sie auf das entschiedenste in Anspruch nehmen für die wissenschaftliche Bearbeitung der Begriffe. Das logische Gesetz soll nicht die Begriffe erzeugen, wohl aber soll es Bezeichnungen dessen geben, „was nach dem Inhalt der vorangehenden Bestimmungen in den folgenden nicht gesagt werden

---

1) Vorlesungen über spekul. Dogmatik von Fr. Baader. Stuttgart und Tübingen, 1828. — Mit dem obigen ist selbstredend die Beurteilung Baaders nicht erschöpft. Eine befriedigende Lösung des Problems der wissenschaftlichen Behandlung der Religion konnte er schon deshalb nicht geben, weil er die subjektive Gewißheit immer nur als die unsichere faßt, wodurch ihm die Bedeutung des Gewissens verschlossen ist; und auch für den Begriff des Glaubens ist ihm diese intellektualistische (übrigens echt römisch-katholische) Anschauung hinderlich. Vgl. bes. S. 16 über Augustin.

2) Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums. In Briefen von A. Günther, Weltpriester. Wien, 1828. Für die logische Distinktion bei Bearbeitung der Begriffe vgl. besonders seine Behandlung des Schöpfungsbegriffs S. 25. 53 ꝛc.

darf",[1]) hat also eine große formelle Bedeutung für die Ausgestaltung und Ordnung der Begriffe. Eine mittlere Stellung will der spekulativen Theologie Dorner geben, wonach sie zwar nicht wie bei Rothe das ganze System frei erzeugen, aber doch auch nicht bloß regressiv von dem gegebenen Inhalt des Bewußtseins aus dessen Bestandteile herausheben soll. Da der Glaube nicht bloß ein sich Fühlen oder ein Selbstbewußtsein sei, sondern auch ein Gottesbewußtsein, eine Gotteserkenntnis, so sei kein Grund mehr, „warum die wissenschaftliche Thätigkeit nicht diese Seite des Glaubens erfassen, von diesem Grundwissen, dieser Gotteserkenntnis ausgehen soll in progressivem Verfahren, um aus der Gotteserkenntnis des christlich erleuchteten Geistes, also wenn man will, von diesem christlichen a priori aus spekulativ zu verfahren und den Aufbau des theologischen Gesamtsystems zu versuchen."[2]) — Gewiß, dies progressive Verfahren steht dem Geiste ganz wohl an. Es besteht in kombinatorischen Versuchen, die das Dunkel, welches wirkliches Wissen umgiebt, aufzuhellen bestimmt sind. Nur darf man nicht wähnen, daß es auf diesem geistigen Gebiete eine Analogie gebe zu dem Verfahren der Mathematik, welche aus der gegebenen Basis und den zwei Winkeln mit absoluter Sicherheit die Länge der beiden anderen Seiten und die Größe des dritten Winkels bestimmt. Und wir erklären uns deshalb mit Entschiedenheit gegen die Ansprüche jener Dornerschen Spekulation und des aus ihr konstruierten Systems auf den Namen als Wissenschaft. Es würden in dieselbe dadurch nur wieder Begriffe eingeführt, welche ohne entsprechende Anschauung von Menschen frei geschaffen wären. Was gegen das Unzulängliche der Spekulation überhaupt in unseren Untersuchungen bisher bemerkt worden ist, muß selbstredend auch gegen dieses Fragment derselben seine Geltung haben.

---

1) Julius Müller, christl. Lehre von der Sünde. Breslau, 1858. 4. Aufl. I. S. 20.

2) Dorner in Herzogs Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche. Gotha, 1862. Artikel: Theologie, spekulative. — Vgl. auch Gloatz: die spekulative Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte. Gotha, 1884. 1. Teil.

Aber mit derselben Entschiedenheit halten wir fest, daß wir den „wissenschaftlichen Nutzen der Einbildungskraft“ für die Bearbeitung der theologischen Begriffe ganz und gar nicht einbüßen möchten.

Doch wir dürfen bei diesen Erwägungen nicht vergessen, daß wir auf unserem Standpunkte der allgemeinen Grundsätze für die wissenschaftliche Behandlung der Religion die Begriffsbildung überhaupt nicht mit der Bearbeitung der spezifisch christlichen Begriffe identifizieren dürfen, von denen bisher gerade nur die Rede war. Gerade die Vergleichung ist es, welche die Wissenschaft bei dieser Beschäftigung nicht entbehren kann. Bei einer Feststellung des Glaubensbegriffes, als der Summe der Beziehungen, welche sich Menschen zur Gottheit geben, — wenn es sich auch nur um einen bestimmten Glauben, also z. B. den christlichen handelt, — kann es doch nicht fehlen, daß ein vergleichender Blick von der Hingabe an seine religiösen Vorstellungen, welche der Christ vollzieht, geworfen werde auf die Stellung des Brahmanen oder des Moslem. Ebenso ist es ein wissenschaftliches Erfordernis, daß die Kennzeichen, welche die verschiedenen Religionen für die Offenbarung angeben, um sie als solche anzuerkennen, verglichen werden, wenn irgendwo ein Begriff von Offenbarung aufgestellt werden soll, der nicht die willkürliche Erfindung eines einzelnen Forschers ist, für welche er absolute Unterwerfung fordert und mit Feuer und Schwert die Gegner zu vertilgen suchen muß.

§ 58. Nur auf diese Weise kann die Wissenschaft fortschreiten zum Aussprechen der auf dem Gebiete der Religion herrschenden Gesetze. Wir erinnern uns der befriedigenden Gefühle, welche der Forscher empfindet, wenn es ihm gelungen ist, wiederum eine Reihe von Erscheinungen dem Gebiete des Chaotischen, Vernunftlosen, Regellosen zu entreißen. Allein um keine zu hohen Erwartungen für unsere Arbeit zu erwecken, müssen wir gleich hier betonen, daß die uns hier zugänglichen Gesetze nicht mit denen verglichen werden können, welche die Naturforschung als auf ihrem Gebiete giltig nachweist. Sowohl

die Strenge, mit der sie die Summe der einzelnen Fälle beherrschen, als auch die Klarheit, mit welcher sie zur Anschauung zu bringen sind, ist von ganz anderer Art als bei jenen, welche mit apodiktischer Gewißheit ausgesprochen und sogar in Zahlen und Maße umgesetzt werden können. Wir mußten auf eine derartige Gewißheit in Bezug auf die letzten Aussagen der Wissenschaft auch schon auf dem Gebiete der Geschichte verzichten, deren Eigentümlichkeit gerade darin liegt, daß bei ihren wesentlichen Wahrheiten die unvollständige Induktion des Beweises durch eine moralische Gewißheit ergänzt wird. So bleiben auch natürlich in der Religionswissenschaft die Beweise für ihre letzten Aussagen von unvollkommener Art. Allein das macht die ganze Wissenschaft nicht unvollkommen, noch drückt es sie auf eine tiefere Stufe. Im Gegenteil erheben sich durch diesen Umstand die geschichtlichen Wissenschaften um eine Stufe höher. Denn ein Gebiet des der gegenwärtigen Beobachtung vorliegenden Thatsächlichen kennen diese Geisteswissenschaften auch. Während nun in der Beschäftigung mit diesem fast das Ganze der Naturwissenschaften aufgeht, gehen die geschichtlichen über dasselbe noch hinaus und suchen Aufschlüsse über die Verknüpfung geistiger und aus sittlich freiem Handeln entsprungener Vorgänge zu geben. Und eben nur hier bleibt ihre Induktion eine unvollständige. Die Verallgemeinerung, welche in den Naturwissenschaften zu Gesetzen führt, verfährt weit einfacher. Sie kann sich vorher genau überzeugen von der Art der Störungen der Regelmäßigkeit, welche auf dem betreffenden Gebiete möglich sind. Am sichersten geht darin die Astronomie. Sie weiß mit absoluter Gewißheit, daß jede scheinbare Störung nur die Wirkung einer gesetzmäßigen Kraft ist, welche an der Wirkung, welche sie ausübt, genau berechnet werden kann, ohne daß man sie kennt. Diese Möglichkeit schwindet aber, je lebendiger die Wesen sind, deren Gesetze erforscht werden. Und auf dem Gebiete der Freiheit sind schließlich die Störungen der Regelmäßigkeit unbegrenzt. Die Verallgemeinerung geht darum in den Wissenschaften, welche freie Handlungen zum Gegenstande haben, von einzelnen Fällen schon gar nicht mehr aus, sondern von Gruppen, bei denen der Charakter der Individualität und

der subjektiven Willkür schon etwas abgestreift ist. In den „Völkergedanken“ liegt das Naturgemäße des menschlichen Handelns und Denkens offener zu Tage als in dem Leben des einzelnen. Wenn von zehn Handlungen, welche tausend Menschen begehen, oder von zehn Gedanken, welche sie alle fassen, neun wesentlich übereinstimmen und der zehnte tausendmal verschieden ist, so werde ich für die neun gewisse gemeinsame Naturbedingungen aufsuchen können, für den zehnten aber giebt es keinen wissenschaftlich nachweisbaren Bestimmungsgrund. Wir bezeichnen als den Bestimmungsgrund für diese Fälle die Willkür und überlassen es den Materialisten zu behaupten, daß es auch für die Willkür wiederum noch verborgene natürliche Bestimmungsgründe gäbe; da diese nicht nur vermöge der Unvollkommenheit unserer Forschung sondern auch ihrer Natur nach stets verborgen bleiben, so sind wir wissenschaftlich im Rechte, wenn wir von willkürlichen Handlungen ohne erklärlichen Grund reden, welche in den geschichtlichen Disziplinen und auch in der Religionswissenschaft der Verallgemeinerung unserer Beobachtungen zum Aussprechen von Gesetzen einen nur relativen Charakter verleihen.

Stellen wir z. B. das Gesetz hin: die Beziehungen zur Gottheit, welche sich die Menschen geben, stehen unter dem Einflusse des allen eigenen Gefühls der sittlichen Verantwortlichkeit, und sie nehmen darum die Form des Wunsches nach einer Begütigung oder Versöhnung der Gottheit an. Gewiß ist es, daß eine große Anzahl von Menschen als Beweis gegen dies Gesetz aufgeführt werden kann. Allein das Gesetz braucht darum doch nicht falsch zu sein. Denn zur Erklärung jener Ausnahmen können wieder andere Gesetze herangezogen werden. Es ist nämlich zu beobachten, daß ganze Völkerschaften oder Religionen den Wunsch nach einer Versöhnung mit der Gottheit in verkümmerter oder verkehrter Gestalt aufweisen. Für diese abweichende Entwickelung aber giebt es erklärende Gründe allgemeiner Art. Und von hier aus läßt sich dann auch für den einzelnen Fall, wo ein Individuum von jenem Gesetze abweicht, der gesetzmäßige Grund aufweisen, — ohne dadurch die subjektive Freiheit aufzuheben. Und besonders ist damit auch der Weg gewiesen, um die oft

nur scheinbare Abweichung als eine solche nachzuweisen, wie z. B. bei dem Atheisten, der über jede sittliche Verantwortung vor jenseitigen Wesen seinem Bewußtsein nach hinaus ist, jenes allgemeine Gesetz doch noch wieder seine Herrschaft behauptet, nämlich in der Abhängigkeit von gewissen Gewohnheiten, welche er mit abergläubischer Furcht beobachtet.

Wir lassen es bei diesen kurzen Strichen für die allgemeinen Grundsätze in Bezug auf die Aufstellung von unser Gebiet beherrschenden Gesetzen für jetzt bewenden und weisen nur noch darauf hin, daß der theoretische Abschluß der Religionswissenschaft in einer systematischen Zusammenfassung aller beobachteten gesetzmäßigen Erscheinungen bestehen würde. Die Wissenschaft drängt auf ein Ganzes hin, sie sucht die zerstreuten Glieder des Seins zu einheitlicher innerer Anschauung zu bringen. Wie sie darum universell verfährt in ihren Beobachtungen, organisch in ihrer Betrachtungsweise, so muß sie den Zug haben systembildend abzuschließen.

Allein hüten wir uns vor einer falschen Vorstellung von dem auf diese Weise durch unsere Wissenschaft zu Erstrebenden. Die Verwechslung von Religion als einer Beziehung zu Gott mit dem Wissen um die Religion, also dem Wissen um die Beziehungen zu Gott, ist eine so allgemeine und traditionelle geworden, daß diese Verwahrung hier am Platze erscheint. Es kann nimmermehr das Ziel der Religionswissenschaft sein ein System der Welterklärung aufzustellen. Ob ein solches möglich ist, mag dahin gestellt bleiben. Innerhalb der Grenzen der Wissenschaft mußten wir es oben verneinen. Wer eine Wissenschaft von Gott und Welt schreiben will, der möge sich seine Methode dazu suchen, uns ist eine solche bei unserer Umschau nicht begegnet. Und wir müssen auch, unter der Voraussetzung der Realität des Religiösen, die Möglichkeit derselben überhaupt leugnen. Denn die Religion fühlt sich, sobald ihr ein wissenschaftliches Wissen in Bezug auf die Dinge, in denen sie ihr einzigartiges Leben führt, entgegengestellt wird, zum Tode verletzt.[1]) Eine Wissenschaft von

1) Was Frank (System der christl. Gewißheit I. S. 18) vom Christen-

Gott würde die Vernichtung der Religion sein, — wofür ja in der Hegelschen Philosophie der erneute Beweis vorliegt. Bei dem, was die Wissenschaft von der Religion, wie wir sie jetzt gezeichnet haben, in ihrem Abschluß erstrebt, handelt es sich daher nur um eine systematische Zusammenfassung des Religiösen, wie es in seinen organischen Lebensgesetzen zur Darstellung gebracht ist. Und zwar müßte auch hier noch einmal wieder am Schluß unserer Aufgabe, wie an ihrem Anfang, der Anspruch der Spekulation abgewiesen werden, als ob sie uns gewisse Vernunftideen aufweisen könnte, die sich in den empirischen Religionserscheinungen verwirklichen. Nach unseren Begriffen von Leben und Wissenschaft kann uns an der sogenannten Erklärung aus einem einzigen Prinzipe heraus, etwa dem Grundtriebe, gar nichts gelegen sein. Dieses Verlangen ist eine petitio principii, eine völlig außerwissenschaftliche Voraussetzung in Bezug auf die Entstehung der Religion.

Das von uns zu erstrebende System würde sich nicht zu einer Darstellung der Religionen gestalten (nach Art der Entwickelung in den religionsphilosophischen Systemen), sondern mehr zu einer Art von allgemeiner und vergleichender Glaubenslehre aller Völker. Es würde etwa zunächst die religiöse Anlage darzustellen sein nach den Kundgebungen darüber in dem Bewußtsein der Völker, — sodann die zur Ergänzung dieser Anlage in der Natur und Geschichte liegenden Thatsachen und Ereignisse, und zwar nach der Auffassung derselben durch die Religionen als Offenbarung. Von diesen Grundlagen aus gestaltet sich das Religiöse als Glaube. Die verschiedenen Formen, welche derselbe annimmt, sind wiederum systematisch zu ordnen und die dafür vorgeschlagenen Einteilungsgründe wissenschaftlich zu prüfen. Man hat dafür die Einteilung in monotheistische und polytheistische, Offenbarungs- und Naturreligionen u. dgl. vorgeschlagen. Allein es pflegt sich leicht dabei ein Vorurteil einzuschleichen, z. B. darüber, was Offenbarung ist und was nicht. Auch der Vorschlag von Max Müller, die Religionen nach den Völkerfamilien ein-

tum ausführt, gilt von jeder Religion, — freilich ohne daß es im Bewußtsein ihrer Angehörigen liegt.

zuteilen, ſcheint nicht durchführbar, und iſt auch ein in das Weſen der Religionsforſchung nicht ganz natürlich eingetragener Gedanke. Beſteht der Glaube in den Beziehungen, welche ſich die Menſchen zu jenſeitigen Weſen geben, ſo würde der verſchiedene Begriff des Jenſeits, den ſie haben, wohl den beſten wiſſenſchaftlichen Maßſtab abgeben, von dem aus die Einteilung vorzunehmen iſt, wozu auch noch zu vergleichen iſt, was weiter unten (S. 315) über den wiſſenſchaftlichen Maßſtab für die Wertbeurteilung der Religionen zu ſagen iſt. — Daran würde ſich die vergleichende Darſtellung der religiöſen Einflüſſe auf die Sitte und auf das Gemeinſchaftsleben reihen. Doch wie dieſe abſchließende Arbeit nun auch ausfallen mag, uns genügt feſtzuſtellen, daß in der wiſſenſchaftlichen Methode dieſer Trieb zum Syſtematiſchen ſeine Stelle finden muß.

Und indem die Wiſſenſchaft die Darſtellung eines Syſtems der Beziehungen der Menſchheit zur Gottheit anſtrebt, dient ſie ja freilich dem ſehnenden Triebe nach ewiger Wahrheit, welcher der Menſchenſeele mit unauslöſchlichen Zügen eingeſchrieben iſt. Kann ſie auch die Antwort auf die Frage: *was iſt Wahrheit?* — nicht ſelber geben, ſo kann ſie doch das beſcheidene Amt verrichten, *den Boden feſtzuſtellen, auf dem jene Beantwortung nur möglich iſt.* Und indem ſie vor Augen führt, wie die Menſchheit je und je dieſer Frage nachgeforſcht und wie ſie ſie zu beantworten verſucht hat, treibt ſie das Gemüt an, jener Macht, die dem Leben Reichtum und Wärme giebt, und die hinter den wiſſenſchaftlichen Schranken verborgen iſt, immer wieder ſich zu nähern. Aber ihr *höchſtes Lob* iſt ausgeſprochen, wenn man von ihr ſagen kann, daß ſie *vor Irrtümern in dieſem Suchen bewahrt habe.* Die Frage, inwiefern die Wiſſenſchaft auch zu einer kritiſchen Wertbeſtimmung der Religionen fortſchreiten kann und welche Bedeutung hierbei, wie bei der ganzen religionswiſſenſchaftlichen Arbeit, die Subjektivität habe, bedarf noch einer beſonderen Betrachtung.

§ 59. Wir ſind bisher von der Vorausſetzung ausgegangen, als ob die Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft allein darin beſtünde,

ihren Gegenstand in seiner Wirklichkeit darzustellen, also z. B. den christlichen Begriff des Opfers, den in den verschiedenen Religionen vorkommenden Begriff einer jenseitigen Seligkeit u. s. w. lediglich so darzustellen, wie er sich historisch vorfindet. Allein es ist unmöglich, die Wissenschaft in die Schranken dieser rein berichtenden Arbeit zu bannen. Gerade weil die Wissenschaft keine von dem übrigen Geistesleben getrennte Insel ist, weil sich das Interesse des Forschers für den Gegenstand selbst nicht verleugnen läßt, darum kann es gar nicht fehlen, daß die Forschung zu einer prüfenden Beurteilung der verschiedenen Religionen fortschreitet.

Und diese Beurteilung liegt auch schon in der Aufgabe der Wissenschaft selbst. Sie darf ihren Gegenstand nicht bloß in seiner Wirklichkeit darstellen, sondern muß ihn auch auf seine Richtigkeit prüfen. Die Wissenschaft will ja Wahrheit geben, nicht bloß Wirklichkeit. Von alle dem, was sich dem Menschengeiste in den Religionen als höchste Wahrheit anbietet, die unter einander in Widerspruch stehen, kann doch nur eine das sein, was sie alle sein wollen. Wenn die Wissenschaft ihre Aufgabe gelöst zu haben glaubte, nachdem sie die Religionen alle in ihren Lehren und Behauptungen nebeneinandergestellt hat, so würde der enttäuschte Hörer die Frage aufwerfen: hat denn aber die Wissenschaft kein Mittel, um dem nach Wahrheit suchenden Geiste weiterzuhelfen? — Soll er sich mit einer möglichst getreuen Darstellung der vielgestaltigen und widersprechenden Religionsmeinungen begnügen? — Gewiß nicht. Wir haben als eine Hauptaufgabe der Wissenschaft stets das Vergleichen erkannt. Die Vergleichung hätte aber nur eine untergeordnete Bedeutung, wenn sie auf weiter nichts abzielte, als auf die Feststellung der Wirklichkeit. Vielmehr muß sich die Wissenschaft ihrer eigensten Natur nach erheben zu einer vergleichenden Beurteilung des Wertes der verschiedenen Religionen. Aber um nicht das ganze Geschäft der Methode wieder illusorisch zu machen, kommt es nun darauf an, daß wir genau die verschiedenen Maßstäbe unterscheiden, welche dabei angelegt werden können.

Es giebt einen Maßstab, um den Wert des wissenschaft-

lichen Gegenstandes zu prüfen, der noch ganz auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Betrachtung selber liegt. Wir können ihn kurz bezeichnen als die Frage nach der innern Übereinstimmung mit sich selbst und mit anderen anerkannten wissenschaftlichen Gewißheiten. Es giebt aber noch einen andern Maßstab der Beurteilung, der uns über die in Kap. 4 des 1. Teils festgestellten Grenzen der Wissenschaft hinausführt. Dieser letztere Maßstab besteht in der Frage nach der Übereinstimmung mit irgend einer Wahrheit, welche außerhalb des wissenschaftlichen Verfahrens dem denkenden Geiste zugekommen ist, z. B. wenn ein religiöser Glaube gemessen wird an dem Vorurteil des Forschers, das auf lediglich subjektivem Wege oder wenigstens unter Ausschlag gebendem Einflusse nur subjektiv giltiger Beweise zu stande gekommen ist, also an seiner eigenen religiösen Ansicht. Es wäre z. B. wissenschaftlich ohne Wert, wenn gegen den Islam bewiesen würde von dem Satze aus, daß Jesus Christus der einzige Heiland der Welt sei, — oder gegen das Christentum von dem Satze, daß eine menschliche Freiheit nicht anerkannt werden könne u. dgl. Das sind Ansichten, über die sich streiten läßt, deren letzte Begründung aber nicht dem logischen Zwange unterworfen ist, sondern auf dem sittlichen und ästhetischen Gebiete liegt. Auf diesem Gebiete der sittlich freien Entscheidung ist der logische Zwang ausgeschlossen (vgl. oben S. 228), der gerade die Seele des wissenschaftlichen Urteils bildet. Darum kann der wissenschaftliche Forscher als solcher wohl nach dem Werte seines Gegenstandes im Allgemeinen fragen, aber nicht nach dem Werte, den er für ihn selbst hat. Ein solches Urteil zu erzeugen ist die Wissenschaft mit ihren Mitteln nicht im stande. Sie fragt, nach dem oben angeführten Wort von Goethe, nur nach dem was ist, nicht nach dem was behagt. Wird also in die wissenschaftliche Darstellung eine Begründung verflochten, welche auf dem Werte der betreffenden Religion für das Subjekt, z. B. auf der ihm dadurch verschafften Beseligung oder dergleichen, beruht, so verliert die Wissenschaft auf diesem Punkte ihren objektiven Charakter, und ihre Gewißheit muß auf die Kennzeichen der Allgemeinheit und Notwendigkeit verzichten. Und hätte sie gar keine andern Beweise, so würde sie

nicht lehrbar sein und eines anerkannten Gemeinbesitzes gänzlich ermangeln, also sich selbst auflösen.

Diese Erwägung kann nur von demjenigen nicht geteilt werden, welcher der Ansicht ist, daß jede Überzeugung auf wissenschaftlichem Wege, wenn nicht entstanden, so doch zu reproduzieren sei, daß es also außer der objektiv giltigen logischen Gewißheit eine andere gar nicht gäbe. Dies ist der Standpunkt des Materialismus. Wir setzen einstweilen die neben der intellektuellen, logischen Gewißheit bestehende, mit ihr inkommensurable sittliche Gewißheit des Gewissens voraus, um uns über die letztere erst in einem späteren Kapitel zu erklären. Erst dann können wir auch die Beurteilung der Religion vom außerwissenschaftlichen Standpunkte aus in ihrer wissenschaftlichen Berechtigung endgiltig aufweisen. Hier erinnern wir nur daran, daß es bei der eigentlich wissenschaftlichen Kritik, welche die Religionswissenschaft mit den ihr eigenen Mitteln üben kann, nicht auf Verteidigung oder Widerlegung ankommt im Interesse einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Und wir müssen uns des subjektiven Charakters unserer Ausführungen bewußt bleiben, wenn wir bei der Auseinandersetzung rein wissenschaftlicher Gründe für oder gegen eine Religionsansicht, welche von der innern Einheit, der vernünftigen Begründung, der Brauchbarkeit zu einem ausgesprochenen Zwecke u. s. w. hergenommen sind, — dann doch unvermeidlich auf Punkte stoßen, wo keine Brücke des logischen Beweises hinüberführt, sondern wo es für Annahme oder Verwerfung auf den Sprung der freien Entscheidung nach sittlichen Motiven ankommt. Wenn z. B. die Moral Ed. v. Hartmanns die Ausrottung der Indianer fordert und die christliche ihre Bekehrung, — so sind es ganz und gar keine wissenschaftlichen Gründe, mit denen für die eine oder andere eingetreten wird, sondern die Parteinahme für die eine oder andere entsteht aus der Beurteilung der Frage nach Gründen, die lediglich für das Subjekt selbst Wert haben, und dieser liegt nicht begründet in den wissenschaftlichen Operationen selbst.

Wir wiederholen: auch der nüchternste Forscher kann diesen subjektiven, sittlich ästhetischen Maßstab für seine Person gar nicht entbehren. Es erwächst ihm aber daraus die Aufgabe, desto sorg-

ſamer in der Scheidung des nur ſubjektiv Giltigen von dem objektiv feſtgeſtellten Ergebnis zu ſein. Und um auch hier noch das Mißverſtändliche abzuweiſen, als ob etwas Unmögliches gefordert würde, erinnern wir an die große Bedeutung, welche wir der Subjektivität des Forſchers in der Wiſſenſchaft überhaupt bereits eingeräumt haben. Wir fügen hier noch hinzu, daß wenn auch bei einem großen Teile der religionswiſſenſchaftlichen Arbeit, in Erforſchung der Quellen ꝛc., der Maßſtab der wiſſenſchaftlichen Gewißheit ganz in dem Grade feſtgehalten werden kann, wie bei jeder anderen hiſtoriſchen Wiſſenſchaft, doch die Bedeutung der Subjektivität auf dieſem Gebiete eine beſonders große iſt. Wir glauben durch die nachfolgende Erwägung dieſes Gedankens manchem Bedenken nachträglich gerecht zu werden, was ſich bei der oben gegebenen Zurückweiſung des ſubjektiven Standpunktes für die Religionswiſſenſchaft etwa erhoben hat.

Erinnern wir uns daran, daß wir auf allen wiſſenſchaftlichen Gebieten auch bei der ſachlichſten und ganz leidenſchaftsloſen empiriſchen Unterſuchung ſtets ein gewiſſes ſubjektives Element mitwirkend fanden. Nicht nur die ſubjektiven Anſichten des Forſchers über die Grundvorausſetzungen alles Wiſſens und alles Lebens, alſo ſeine Weltanſchauung, liefern im Allgemeinen leitende Ideen für ſeine Unterſuchungen, ſondern auch ſein beſonderer Grad des Verſtändniſſes für gewiſſe Dinge, ſeine eigenartig geſtalteten Anſchauungen, welche ſich aus ſeiner Vorbildung ergeben, — beſtimmen das Tempo, in welchem die Fortſchritte auf dem Gebiete der Wiſſenſchaften durch den einzelnen Forſcher gemacht werden. Der eine iſt hier dem anderen voraus infolge von Mitteln, welche nicht zu dem eigentlichen und allgemein zugänglichen wiſſenſchaftlichen Handwerkszeug gehören. Schon die Natur erſchließt ſich nicht jedem; es müſſen oftmals erſt ihre beſonderen Lieblinge auftreten, um leicht und ſpielend Rätſel zu löſen, an denen ſich Jahrhunderte vergeblich abmühten. Noch mehr auf der Hand liegend finden wir das ſubjektive Element des Verſtändniſſes in der Wiſſenſchaft der Geſchichte. Und je geiſtiger die Gegenſtände der Wiſſenſchaft werden, jemehr in ihrem Werden und Weſen die Freiheit, die ſittlichen Entſcheidungen mitwirkend waren, deſto

bedeutsamer wird auch in der wissenschaftlichen Arbeit die innere Gleichstimmung des Forschers mit seinem Gegenstande.

Muß nun aber nicht der Einfluß dieser inneren Gleichstimmung auf dem Gebiete der Religionswissenschaft am stärksten hervortreten, wo doch die zartesten Empfindungen, die tiefsten Saiten des Gemütes und die feinsten sittlichen Entscheidungen zur Untersuchung und Darstellung kommen? Der religiöse Standpunkt des Forschers zeigt sich in dieser Wissenschaft nicht nur darin, daß er als leitende Idee die Darstellung des Ganzen beeinflußt, und die Erklärung der letzten Gründe da übernimmt, wo die Wissenschaft mit ihren Mitteln zu Ende ist. Sondern auch schon in der wissenschaftlichen Erklärung der Erscheinungen selbst wird die Verschiedenheit des religiösen Standpunktes auch die nüchternsten Forscher auseinanderführen. Je tiefer jemand eingedrungen ist in das wahre Wesen der Religion, desto klarer wird er die geschichtlichen Erscheinungen derselben in ihren verschiedenen Gestaltungen erkennen; er bekommt einen schärferen Blick für die Bedeutung der Einzelheiten, sowohl in der Geschichte als in der Gegenwart; der Unterschied des Wesentlichen und des Unwesentlichen, die Verknüpfung der verschiedenen Erscheinungen unter einander, die religiösen Momente auch in anderen Gebieten, also der Einfluß der Religion auf dieselben, schließen sich ihm leichter und tiefer auf. Deshalb ist derjenige am begabtesten für wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiete der Religion, der neben den anderen dazu erforderlichen Mitteln auch in sich selbst eine tiefe und reine Religiosität hat. Zur Erforschung und Darstellung insonderheit der christlichen Religion hilft die persönliche lebendige christliche Erfahrung. Aber ich wiederhole: es ist dieser Umstand dem Gebiete der Religionswissenschaft nicht etwa eigentümlich, er tritt hier nur — vermöge der Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes, besonders eingreifend auf.

Je wichtiger nun aber das subjektive Element für den Forscher ist, desto leichter bildet sich die Täuschung aus, die Wissenschaft sei ein Erzeugnis der Subjektivität. Dies war der Wahn der sogenannten spekulativen Wissenschaft. Und wir stellen ihr den Satz entgegen: die Subjektivität des Forschers ist wohl ein Hilfs-

mittel der Wissenschaft auf dem Gebiete der Religion, aber nicht ihre Quelle. Wird dieser Unterschied festgehalten, so können auch die eigenen religiösen Erfahrungen aus dem subjektivsten Gebiete doch auch der Wissenschaft zu gute kommen. Im andern Falle werden subjektive Reflexionen, deren Grundlagen in freien sittlichen Entscheidungen liegen, der objektiven Wissenschaft beigemischt. Und es entsteht das vergebliche Bemühen, die wunderbare Gewißheit, mit der die religiösen Erfahrungen das Subjekt für sich in Anspruch nehmen, als eine wissenschaftliche Gewißheit zu erweisen und andere auf dem Wege des objektiv giltigen Beweises zu denselben Überzeugungen zu führen. Es ist dies ein unmögliches Beginnen. Die Religionswissenschaft hat darum immer bei der Betrachtung ihres Materials, wie es in den religiösen Ansichten, Gebräuchen und Schriften der verschiedenen Völker vorliegt, das Bewußtsein festzuhalten, daß die eigenen subjektiven Erfahrungen, welche für das religiöse Leben die Hauptsache bilden, für die Wissenschaft nur als Hilfsmittel und Wegweiser heranzuziehen sind. In dieser ihrer Aufgabe sind dieselben allerdings so wichtig, daß demjenigen Forscher, dem gar keine religiösen Erfahrungen zu gebote stehen, das vorliegende Material religiöser Ansichten und Handlungen nur einen chaotischen Anblick gewähren würde, als das Gesamtbild der menschlichen Verirrungen, welche wissenschaftlich darzustellen nicht lohnen würde.

Ich denke, daß es uns nach diesen Betrachtungen möglich ist, ohne dunkel zu bleiben, das Verhältnis der Subjektivität des Forschers zu seiner Beurteilung der Religion so zu bestimmen, daß ihm die erstere, bestehend in seinen eigenen religiösen Ansichten und Erfahrungen, zum Hilfsmittel wird, richtig zu sehen und zu beobachten, richtig zu urteilen und zu messen, — daß sie aber niemals an die Stelle des wissenschaftlich begründeten Urteils treten kann, daß also die Beurteilung einer religiösen Ansicht nach dem Werte, den sie für mich selbst hat, immer nur von einem außerwissenschaftlichen Standpunkte her seine Berechtigung empfängt.

§ 60. Als den andern noch innerhalb des rein wissenschaftlichen Verfahrens liegenden Maßstab für die Beurteilung des

Wertes der Religionen haben wir oben kurz die Frage nach der Übereinstimmung derselben mit sich selbst und mit anderen anerkannten wissenschaftlichen Gewißheiten bezeichnet. Ein weniges möge auch hierüber noch zur Erläuterung folgen.

Von gewisser Seite her ist man mit dem Anlegen dieses Maßstabes, besonders der Prüfung an anderen wissenschaftlichen Gewißheiten, leicht bei der Hand. Man prüft die Religion auf ihren „vernünftigen Inhalt". Ich rede hier nicht von einer vergangenen Erscheinung auf dem wissenschaftlichen Gebiete, wozu man den Rationalismus gern rechnet. Sondern noch unter den Mitlebenden werden solche Forderungen gelehrt und gedruckt. Althaus[1]) erkennt Überzeugung nur da an, wo die Gewißheit entstanden ist in selbstloser Hingebung an die einfache Sache. „Gestützt auf den weitesten Grund des sich darbietenden Stoffes, soll sie das Bezweifelte und Bezweifelbare vor das Gericht bedachtsamer Prüfung gezogen, soll alle erreichbaren Mittel verwendet haben, die da klären und befestigen können." Gewiß, allein man ist nach diesen weitreichenden besonnenen Verwahrungen einigermaßen enttäuscht, wenn es nachher auf weiter nichts hinausläuft, als daß der Inhalt des religiösen Glaubens, wenn er zur Überzeugung werden solle, geprüft werden müsse an den logischen Gesetzen und zwar erstens dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs, und zweitens dem Gesetze der Kausalität. Danach kann es also weder Wunder noch Offenbarung geben und die Religionen, welche von diesen Begriffen leben, sind wertlos. Und doch hindern diese Gesetze den Verfasser selber nicht, ein Unbedingtes, was ihnen nicht unterworfen ist, anzunehmen, zu dem man auch wirklich gelangen kann, denn „in umsichtiger Klarheit erringt freithätige Denkkraft sich den übersinnlichen Inhalt" (!).

Ist die Religion der Inhalt der Beziehungen, die sich der Mensch zu einem Jenseits giebt, so kann zur Prüfung ihres Wertes nicht die vorangestellte Behauptung verwandt werden, daß

1) Von der Überzeugung, insbesondere der religiösen. Leipzig, 1881.

es ein Jenſeits gar nicht gebe. Dies wird aber behauptet mit dem Anlegen des Maßſtabes der ſogenannten Vernunft. Denn das Jenſeits iſt eben dasjenige Gebiet, was jenſeits dieſer Vernunft liegt. Unter anerkannten wiſſenſchaftlichen Gewißheiten, an denen die Religionslehren gemeſſen werden ſollen, verſtehen wir deshalb nicht ſogenannte philoſophiſche Vernunftideen, ſondern geſicherte Reſultate der exakten Forſchung. Je leichter ſich mit ſolchen die poſitiven Stoffe einer Religionslehre vereinigen laſſen, d. h. die mit ihr verbundenen geſchichtlichen Überlieferungen oder Naturanſchauungen, eine deſto höhere Stufe wird die betreffende Religion im Werte einnehmen. Setzen wir z. B. den Fall, daß aus der Menge der Religionsüberlieferungen der ſüdafrikaniſchen Völker ſich eine Gruppe heraushöbe, welche in ihren Lehren Bezug nähme auf geſchichtliche Ereigniſſe, und dieſe Ereigniſſe würden durch die Tradition mit anderen uns bekannten geſchichtlichen Ereigniſſen, z. B. der Umſegelung Afrikas, von der Herodot berichtet, oder der Ausfuhr des Goldes aus Ophir zu Salomos Zeit, in Verbindung gebracht, ſo würde unzweifelhaft dieſe Religionsform eine ganz andere Berückſichtigung verlangen als die ſie umgebenden, deren älteſte hiſtoriſche Traditionen ſich in dem Rohr ihrer Flüſſe verlaufen. Und ebenſo dürfte es nicht zweifelhaft ſein, daß für die altteſtamentliche Religion ſchon der eine Umſtand ſchwer in das Gewicht fällt, daß ihr Bericht über die Schöpfung der Welt der einzige iſt, über deſſen wiſſenſchaftlichen Wert eine ernſthafte Diskuſſion geführt werden konnte.

Die andere Hauptfrage für die wiſſenſchaftliche Beurteilung des Wertes einer Religion iſt die nach ihrer Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Daß eine Religionslehre ſich mit Bewußtſein mit anderen Anſichten in Widerſpruch ſetzt, kann ihr an ſich bei der wiſſenſchaftlichen Forſchung noch nicht zum Schaden gereichen. Anders ſteht es um die Widerſprüche, die ihr ſelbſt gar nicht bewußt ſind. Daß alſo z. B. die Vorſtellung der Einheit Gottes, der doch eine Pluralität bilde, mit unſeren Vorſtellungen von Zahl nicht ſtimmt, iſt ja freilich befremdlich. Eine Religion nun, welche die Annahme geſtattete, daß ſie mit allen ihren Lehren durchaus innerhalb der dem Verſtande begreiflichen Grenzen bleiben wolle,

die aber trotzdem jene Vorstellung einer pluralen Einheit, oder Dreieinheit oder wie immer, lehrte, würde sich selbst widersprechen. Allein wenn nun die Religion selbst sich dieses Widerspruches mit den Verstandesbegriffen bewußt ist, so können wir nicht umhin, die Gründe zu untersuchen, auf welche hin sie trotzdem eine Berechtigung für ihre Vorstellungen fordert. — Dagegen wäre es z. B. ein Widerspruch gegen sich selbst, wenn eine Religion bestimmte Versprechungen machte, die sie doch nicht leisten kann, wie aus anderen ihrer Vorstellungen oder aus den thatsächlichen Zuständen ihrer Bekenner hervorgeht. — Diese Art der wissenschaftlichen Prüfung richtet sich ferner auf die sittlichen Einflüsse auf das Leben und den Geist des Volkes, welches die Religion bekennt, und fragt, ob dieselben den Anforderungen entsprechen, welche man an eine Macht zu stellen hat von der Stellung im geistigen Leben, welche die Religion bekleidet und zu bekleiden beansprucht. Der Hauptpunkt aber, welcher hier in Frage kommt, ist die Rechenschaft über sich selbst, welche eine Religionsmeinung oder Lehre zu geben im stande ist. Es muß das ungünstigste Urteil über diejenige entstehen, welche auf eine Selbstrechtfertigung überhaupt verzichtet, eine Annahme durch andere gar nicht verlangt oder die einfache blinde Annahme fordert, oder gar die äußere Gewalt für sich in Anspruch nimmt. Je klarer, in sich zusammenhängender, psychologisch richtiger der Weg ist, den die Religion selbst beschreibt, um zu ihrer Anerkennung und Annahme zu führen, desto günstiger wird sie vom wissenschaftlichen Standpunkte aus zu beurteilen sein.

Es dürfte erforderlich sein darauf hinzuweisen, daß es sich bei dieser Prüfung der Religionen und Religionsmeinungen nach Maßgabe der rein wissenschaftlichen Beurteilung nicht nur um die ursprünglichen Aussagen der Religion selbst in ihrer geheiligten Überlieferung handelt, sondern auch um die bereits anderweitig versuchten wissenschaftlichen Darstellungen, Erklärungen und Kritiken. Es wird hier das Unwissenschaftliche aufzuweisen sein in dem Verfahren, wo entweder den subjektiven Ansichten ein objektiver Maßstab entnommen wird, oder wo die einzelne religiöse Erscheinung nicht nach den Gesichtspunkten beurteilt wird,

unter denen sie nach ihrem eigenen Zeugnis betrachtet sein will, oder wo bei dem Suchen nach den Gründen vorliegender Erscheinungen an die Stelle der von der betreffenden Religionslehre selbst angegebenen (z. B. Offenbarungen) andere gesetzt werden, ohne daß der wissenschaftliche Nachweis geliefert ist, daß diese Ursache die vorhandene Wirkung auch vollkommen erkläre.

Sehe ich recht, so wird diese letztere Frage in der Gegenwart, angesichts der in lebendigen Fluß geratenen religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Bewegung, vornehmlich zu behandeln sein: *giebt es für die vorhandenen religiösen Erscheinungen, d. h. den Glauben in allen seinen Wirkungen, eine erklärende Ursache in der natürlichen Anlage des Menschen, welche durch die bekannten, rein natürlichen Ereignisse der Geschichte angeregt, die ganze religiöse Entwickelung hervorgebracht habe oder nicht?* — Schon die stets abwechselnden Versuche und der Mangel einer jeden Übereinstimmung in Bezug auf die verschiedenen aufgestellten Erklärungen lassen diese Angelegenheit in einem kritischen Lichte erscheinen. Und — ohne über das, was nach dieser Richtung hin die Wissenschaft noch leisten mag, vorweg zu urteilen — glauben wir doch in den bisherigen Systemen, von Schleiermacher an, bei der Ableitung der empirischen Religionen und religiösen Zustände aus den aufgestellten Prinzipien so bedenkliche Lücken zu erkennen, daß wir in dem gesamten Material wohl eine recht schätzenswerte Bereicherung der Vorstellungen, welche diesen tiefsten Problemen unserer Natur zur Aufklärung dienen sollen, keineswegs aber eine wissenschaftliche Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Religion erblicken können. Hier muß daran erinnert werden, daß es sich um *wissenschaftliche Prüfung* handelt, also um den vollständigen *Beweis, daß eine zu erklärende Wirkung sich mit der angenommenen Ursache vollkommen decke.* Herz und Gemüt mögen durch eine hier aufgestellte Theorie von dem Entstehen der Religion z. B. aus dem Abhängigkeitsgefühle oder dem Grundtriebe befriedigt werden; es handelt sich aber hier um die Befriedigung des Verstandes. Man mag auf diese letztere verzichten, — wir haben nichts dagegen einzuwenden.

Man soll dann aber für seine Hypothese nicht einen wissenschaftlichen Vorzug vor anderen Erklärungsweisen beanspruchen.

Ich glaube mit den gegebenen kurzen Strichen angedeutet zu haben, welch ein weites Feld für die wissenschaftliche Beurteilung einer Religionslehre vorliegt, ohne daß schon die subjektiven Entscheidungsgründe mit hineinzuspielen brauchen. Daß aber durch jene wissenschaftliche Thätigkeit im letzten Grunde eine religiöse Lehre dem einzelnen Subjekte weder genommen noch gegeben werden kann, weil der religiöse Glaube nur der sittlichen That entspringt, die ihren Bestimmungsgrund in der dem wissenschaftlichen Beweise nicht zugänglichen Willkür hat, in der Beurteilung einer Lehre nach dem Werte, den sie lediglich für das Subjekt selbst hat, — daran kann auch durch die ausgedehnteste wissenschaftliche Kritik nichts geändert werden. Sie kann dem Subjektiven immer nur die Grenzen stecken, nicht in sein Leben selbst eingreifen.

§ 61. Es bleibt nur noch eine Hauptfrage übrig, auf die wir in diesen allgemeinen Grundsätzen über wissenschaftliche Behandlung der Religion eine Antwort zu geben haben, d. i. die nach der Stellung dieser wissenschaftlichen Disziplin zur Praxis des religiösen Lebens. Wir sind bei der empirischen Darstellung des wissenschaftlichen Verfahrens von der Thatsache ausgegangen, daß die wissenschaftliche Schule, welche sich dem reinen Ausbau der wissenschaftlichen Arbeit widmet, gleichzeitig die Stätte der Vorbereitung bildet für die verschiedenen Zweige des praktischen Berufes. Wir haben den Vorteil erkannt, der darin auch für die Wissenschaften selber liegt. Denn wenn auch die Natur der Wissenschaft erfordert, daß sie nicht in den Strom des Lebens aufgehe und zur Dienerin der Nützlichkeit herabsinke, so darf sie sich vor dem Leben auch wiederum nicht verschließen, wenn sie nicht in die Gefahr des unfruchtbaren Ausspinnens von Theorien geraten will, welche nur dem Spotte der lebendigen Kräfte des wirklichen Lebens begegnen können. Der Mensch ist zwar geistig so gebaut, daß die abstrakte Möglichkeit einer harmonischen Ausübung aller seiner Seelenkräfte nicht zu

leugnen ist. Eine solche Harmonie würde ihn bei seinen Theorien niemals auf Einseitigkeiten geraten lassen. Allein wo finden wir diese Möglichkeit verwirklicht? — Vielmehr geschieht es nur allzuleicht, daß wenn große lichtvolle Gedanken aufgestellt sind und die Konsequenzen daraus gezogen werden sollen, auf diesem oder jenem Gebiete ein geringer Umstand vergessen wird, welcher es doch bewirkt, daß eine völlig schiefe Ansicht der Wirklichkeit erzeugt wird und eine Mißhandlung lebendiger Organismen durch gewaltsam aufgedrängte Ordnungen eintritt.

Diesen Ausartungen der gelehrten Theorien, des Doktrinarismus begegneten wir auf dem Gebiete der Gesundheitswissenschaft, der Rechtswissenschaft und anderer. Wir hörten auch die Warnungen davor von den Vertretern des betreffenden Gebietes selbst, und es waren nicht die schlechtesten, welche zu diesem Zwecke ihre Stimme erhoben. Es fragt sich, wie sich wohl die Religionswissenschaft in Bezug auf ihre Methode zu dem wirklichen religiösen Leben der Menschheit verhalte und zu verhalten habe? — Von vornherein scheint nicht geleugnet werden zu können, daß die Einseitigkeiten der Theorie auch hier hervorzutreten im stande sind. Zwar könnte man sagen, daß der Gegenstand dieser Wissenschaft, die Religion, dem Geiste, der sich mit ihr beschäftigt, mehr als das bei anderen wissenschaftlichen Gegenständen der Fall ist, etwas Harmonisches und Centrales verleihe. Andererseits aber erwachsen aus dem Fanatismus, welcher sich leicht mit religiösen Vorstellungen verbindet, Gefahren der Einseitigkeit und des Übersehens entgegenstehender Umstände. Dazu kommt, daß es häufig *sittliche* Urteile sind, um die es sich bei Entscheidungen über religiöse Vorstellungen handelt. Da wird dann leicht das, was dem Subjekte beliebt, zur Religionslehre gestempelt. Der Wissenschaft müßte es daher sehr erwünscht sein, wenn eine lebendige Verbindung mit der Praxis hergestellt werden könnte, in welcher die einseitige Theorienbildung ein angemessenes Gegengewicht fände.

Nun erinnern wir uns aber auch an das, was oben über den Einfluß der Theorie auf das *religiöse* Leben gesagt ist. Und wir müssen deshalb auf die Verhinderung falscher Theorien in Bezug auf die Religion eben auch im Interesse der *letzteren* das

größte Gewicht legen. Wie kann dafür aber besser gesorgt werden als durch eine fortgehende Verbindung der Wissenschaft von der Religion mit dem religiösen Leben? — Für den Schaden einseitiger Theorien weisen wir z. B. auf die Lehre mancher christlicher Sekten über das Fleisch hin, dem durch möglichst weitgehende Befriedigung seine Lebenskraft entzogen werden sollte. Es waren wissenschaftliche Theorien (im Gnosticismus), welchen diese Ausartungen ihre erste Entstehung verdanken. Ferner könnte durch eine falsche Theorie von der religiösen Gemeinschaft, der man z. B. als neben der politischen und von derselben gesondert keine Berechtigung zuerkennen will, bedenkliche Gestaltungen des kirchlichen Betriebes hervorgerufen werden, welche dem religiösen Leben zum Schaden gereichen u. s. w.

Wir können danach nicht umhin, in diese allgemeinen Grundsätze auch die Forderung aufzunehmen, daß die Organisation des Betriebes der wissenschaftlichen Religionslehre sich irgendwie im Anschluß an das religiöse Leben vollziehe, daß man auf eine Verbindung der actio und contemplatio auch für die Religion bedacht sei. Wenigstens nach der Analogie anderer wissenschaftlicher Gebiete könnte diese Einrichtung der Wissenschaft ganz und gar nicht zur Unehre, vielmehr nur zur Förderung in der gesunden Richtung gereichen. Wie dieser theoretischen Forderung in der Praxis entsprochen wird und wie sich von da aus der Betrieb der Religionswissenschaft gestaltet, das betrachten wir in dem nun folgenden Kapitel gesondert.

3. Kapitel.

Der Betrieb der Religionswissenschaft in der kirchlich-theologischen Fakultät.

(Die christliche Gewißheit im Verhältnis zur wissenschaftlichen.)

---

§ 62. Thatsächlich fällt gegenwärtig die Hauptarbeit der Religionswissenschaft den theologischen Fakultäten zu. Es ist deshalb unsere Aufgabe, die Frage zu beantworten: ob diese Einrichtung den bisher von uns entwickelten Grundsätzen entspreche und wie die damit gegebene Gestaltung der Arbeit wissenschaftlich zu rechtfertigen sei.

Die theologischen Fakultäten dienen nämlich dem ausgesprochenen Zwecke, junge Leute zum praktischen Kirchendienste wissenschaftlich vorzubereiten. Wenn nun auch gar keine Veranlassung vorliegt, an der Absicht und der Fähigkeit zu einer wirklich wissenschaftlichen Vorbereitung zu zweifeln, so ist doch nicht zu leugnen, daß die Wissenschaft hier nur *einen* von den Zwecken bildet, welchen das Institut der theologischen Fakultäten dient. Der andere Hauptzweck ist die Ausbildung für ein praktisches Amt. Und zwar sollen die Jünger der theologischen Wissenschaft nicht dazu befähigt werden, daß sie irgendwo nach bester Meinung *ihre* Praxis treiben, um die Religion beliebig nach den Grundsätzen zu vertreten, die sie sich während ihrer wissenschaftlichen Vorbereitung angeeignet haben. Sondern sie sollen befähigt werden *zur Amtsübernahme in einer bestimmten und statutarisch verfaßten Kirchengemeinschaft*. Da zu solcher Übernahme die Versicherung des Betreffenden gehört, daß er eine ge-

wisse Anzahl bestimmter Religionsmeinungen angenommen habe, d. h. die Verpflichtung auf das evangelisch-christliche Bekenntnis in irgend welcher Form, so ist die ihn vorbereitende Fakultät in die Notwendigkeit versetzt, ihm nicht bloß zur Aneignung von religiösen Kenntnissen zu verhelfen, sondern auch sich zu versichern, ob er die bestimmten religiösen Ansichten habe. Deshalb müssen die der evangelisch-theologischen Fakultät zugehörigen wissenschaftlichen Lehrer notwendigerweise auch für ihre Person den evangelischen Glauben haben. Und dieser Forderung entsprechen die thatsächlichen Rechtsverhältnisse.[1]) Ein Vertreter der unbefleckten Empfängnis der Maria ist an einer evangelischen Fakultät unmöglich. Auch sind die Glieder der Fakultät zum Teil selbst praktische Geistliche einer bestimmten Kirchengemeinschaft (z. B. in Greifswald und in Tübingen). Sie gehören, mit den Gliedern des Kirchenregimentes zusammen, zu den Prüfungskommissionen für die Kandidaten der Theologie und nehmen an der Leitung der Kirche einen hervorragenden, vielfach offiziell ausgeprägten Anteil, z. B. in der Entsendung von Mitgliedern zu den kirchlichen Synoden.

Wir sehen also bei der Organisation der Arbeitsstätten für die Religionswissenschaft ein völlig selbständiges, außerhalb der Wissenschaft gelegenes Interesse mitwirken. Und wir dürfen die Kraft und Tiefe dieses Interesses sowie seine gute Berechtigung, welche es an und für sich hat, nicht unterschätzen. Es ist das Interesse der Kirche oder der Gemeinde an ihren Geistlichen. Die ἐκκλησια hat die Pflicht

1) Über die Statuten der evangelisch-theologischen Fakultäten überhaupt bin ich nicht im stande zu urteilen. Doch wurde z. B. gelegentlich des Benderschen Streites in Bonn aus den Statuten der dortigen Fakultät mehrfach die Verpflichtung der Professoren auf das Bekenntnis angeführt. Einige Zeugnisse für die Rechtsfrage in Bezug auf den kirchlichen Charakter der theologischen Fakultäten vgl. bei Riehm, Kirche und Theologie. Halle, 1880. S. 2 und 3. Vgl. auch S. 9: Die Kirche hat ein Recht zu fordern, „daß bei der Berufung von Professoren nicht bloß wissenschaftliche Tüchtigkeit und das Maß der Gelehrsamkeit, sondern auch die innere Qualifikation zur Ausbildung der theologischen Jugend für die praktischen Aufgaben der Kirche in Betracht gezogen werde."

für die Verkündigung des Wortes zu ſorgen. Wie ſie von Jeſus Chriſtus gelehrt iſt zu beten um treue Arbeiter in die Ernte, ſo muß zu dieſem Beten auch hier das Arbeiten kommen. Man hat ſeitens des Kirchenregimentes, das in evangeliſchen Landen auf die Staatsbehörden übergegangen iſt, der ἐκκλησια die Ausübung dieſer Pflicht abgenommen eben durch die Einrichtung der theologiſchen Fakultäten, deren Koſten ja zumeiſt auch aus kirchlichen Mitteln beſtritten werden. Die Pflicht ſelbſt aber kann niemals ganz und gar abgenommen werden, ſo wenig wie ein Recht ſich in das Nichts verlieren kann. Recht und Pflicht der Kirche, für die Ausbildung ihrer künftigen Diener zu ſorgen, wird ſich alſo zum wenigſten darin zeigen müſſen, daß ſie ihre Zuſtimmung oder ihre Unzufriedenheit mit der Vorbereitung ausſpricht, welche ihren Dienern durch die vom Staate eingerichteten Fakultäten gegeben wird. Den Maßſtab dafür wird ſie aus der Tüchtigkeit des Betreffenden zu ſeinem Amte entnehmen, d. h. ob er befähigt iſt, den evangeliſchen Glauben in Predigt und Seelſorge zu vertreten. Die Wiſſenſchaft ſpielt bei dem Anlegen dieſes Maßſtabes nur eine Nebenrolle. Zwar werden die gebildeten Glieder der Kirche zu der Tüchtigkeit für das Amt bei den Geiſtlichen auch wiſſenſchaftliche Gründlichkeit rechnen. Allein die Maſſe der Gemeinden wird dieſe Eigenſchaft leicht entbehren, — wenn ſie nur brave Pfarrer haben! Es kann auch nicht geleugnet werden, daß viele Religionsdiener ohne die Theologie der Univerſitäten ausgebildet werden; z. B. bekommen die Miſſionare und die Kirchendiener vieler freien Kirchen ihre Vorbildung auf Seminarien. Es iſt alſo immerhin der Fall denkbar, daß es theologiſche wiſſenſchaftliche Fakultäten gar nicht gäbe, und daß die Kirchendiener auf andere Weiſe ausgebildet würden. Dieſe Ausbildung ſelbſt aber kann niemals wegfallen. Es iſt ein Lebensintereſſe der Kirche damit verbunden. Und wird dies Bedürfnis der Kirche, mit dem ſie jetzt auf die theologiſchen Fakultäten angewieſen iſt, durch dieſe einmal nicht mehr befriedigt, ſo muß es ſich unfehlbar einen anderen Ausweg ſelber ſuchen. Dies Bedürfnis aber iſt ein ſolches, das ſeinem Weſen nach nicht aus der Wiſſenſchaft entſpringt, ſondern es iſt rein religiöſer Natur.

Nur wenn wir die ganze Energie dieſes kirchlichen Intereſſes, dem bei uns die theologiſchen Fakultäten gegenwärtig mit dienen, in gerechter Weiſe würdigen, können wir eine entſcheidende Antwort geben auf die Frage, ob es möglich ſei, auch ferner dies praktiſche, außerwiſſenſchaftliche Intereſſe derſelben mit dem rein wiſſenſchaftlichen zu vereinigen. Man hat dieſe Möglichkeit häufig verneint. Man hat der Theologie, ſo lange ſie der Kirche für die Vorbildung ihrer Diener verantwortlich ſei, die Gleichberechtigung an der wiſſenſchaftlichen Hochſchule verſagen zu müſſen geglaubt, weil die Wiſſenſchaft notwendig frei ſein müſſe und ſich an ſtatutariſche Beſtimmungen nicht binden laſſen könne.

In einer ſehr günſtigen Stellung befanden ſich dieſer Frage gegenüber die Hegelſchen und die durch die Hegelſche Philoſophie beeinflußten Theologen. Für ſie war die Theologie nur eine höhere Stufe der Religion. Was in der Kirche, der plebs derſelben, religiös empfunden, vorgeſtellt, geglaubt wird, — das haben ſie in der Form des Begriffs, und darum ſind ſie ſicher, daß ſie Wiſſenſchaft vertreten und daß ſie doch auch den wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen der Kirche gerecht werden. Jene ſtatutariſchen Beſtimmungen gehören zu dem begrifflich „aufgehobenen“ Vorſtellungskreiſe. In dem ſtetigen und naturgemäßen Übergang zwiſchen religiöſer Empfindung, Vorſtellung und Begriff haben ſie das theoretiſche Fundament für die Stellung der theologiſchen Fakultät und deren gleichmäßige Vertretung des religiöſen und des wiſſenſchaftlichen Intereſſes. Wir befinden uns in dieſer günſtigen Lage nicht, da wir eine ſolche Verſchmelzung der ſubjektiven Gewißheit der Religion mit der objektiven der Wiſſenſchaft durch einfache innere Dialektik nicht mitmachen können. Allein wir ſehen dafür auch jene ſpekulativen Theologen ſich in die unangenehmſten Konflikte mit den übrigen Wiſſenſchaften ſetzen, welche ihre dialektiſchen Begriffe als gleichberechtigte wiſſenſchaftliche Waare nicht anerkennen wollen. Und das von Rechts wegen. Wir können unmöglich das claire-obscure der philoſophiſchen Spekulation benutzen, um uns an der völlig klaren Frage vorbeizudrücken: wenn die Wiſſenſchaft von der Beobachtung des wirk-

lichen Lebens ausgehend, in ihrer Arbeit lediglich den inneren Geſetzen der Dinge ſelbſt nachgeht, ſo muß ſie von anderen Beſtimmungen als die ſind, welche ihr durch die Natur ihres Gegenſtandes aufgelegt werden, frei ſein; wie kann ſie danach aber an die Schranken kirchlicher Bekenntniſſe gebunden werden, wie es durch die Verlegung des Betriebes der Religionswiſſenſchaft in die kirchlich theologiſchen Fakultäten geſchieht? — an fixierte Religionsanſichten, auf deren Zuſtandekommen im einzelnen Subjekte die Wiſſenſchaft und die wiſſenſchaftliche Methode ausgeſprochenermaßen ohne Einfluß ſind?

Wir werden nun freilich dieſe Gebundenheit nicht falſch verſtehen dürfen. Die evangeliſche Kirche legt ihren Bekenntniſſen nicht denjenigen Wert bei, den z. B. die Offenbarung Johannis für ſich als göttliche Mitteilung beanſprucht (Kap. 22, 18. 19), ſodaß wer etwas dazu oder davon thue, ſich der Verdammnis ſchuldig mache. Vielmehr iſt es ein Grundſatz eben dieſer Bekenntniſſe ſelbſt, daß ſie alle zumal den prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften alten und neuen Teſtamentes, als der alleinigen Regel und Richtſchnur für die Lehren und die Lehrer, unterworfen ſein wollen und nur davon zeugen, „welcher Geſtalt nach der Apoſtel Zeit und an welchen Orten ſolche Lehre der Propheten und Apoſtel erhalten worden“ oder eine „Erklärung des Glaubens ſein, wie jederzeit die heilige Schrift in ſtreitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden verſtanden und ausgelegt und derſelben widerwärtige Lehre verworfen und verdammet worden“.[1]) Es liegt in dem Begriffe der evangeliſchen Kirche und des evangeliſchen Dogmas, daß das letztere als der Niederſchlag der kirchlichen Erfahrung angeſehen werde. So iſt eine tiefere Erfahrung und deshalb eine weitere Ausgeſtaltung der Dogmen weder durch die Fixierung der Lehre im Bekenntnis, noch durch die Gebundenheit der Dozenten an dasſelbe ausgeſchloſſen. Vielmehr muß die evangeliſche Kirche prinzipiell von ihren Lehrern

1) Form. Conc. I. Einleitung: Von dem ſummariſchen Begriff, Regel und Richtſchnur ꝛc. In der lat. Verſion fehlt auch das „jederzeit“ noch: ostendunt quomodo singulis temporibus sacrae literae . . . a doctoribus qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint.

die Erwartung haben, daß sie die Erfahrungen der kirchlichen Kämpfe sammeln und zum lehrhaften Ausdruck bringen, auch auf die Gefahr hin, zu einer Fortbildung der bekenntnismäßigen Lehre damit beizutragen.[1])

Ist schon in den Zeiten der Bekenntnisbildung der Unterschied zwischen der Aufgabe der Lehrwissenschaft und dem praktischen Kirchendienst nicht ganz verwischt gewesen[2]), so sehen wir auch besonders in der Gegenwart eine Reihe von anerkannt bekenntnistreuen theologischen Lehrern sich keine Fessel anlegen in Bezug auf Lehrweisen, die — wenn sie auch noch innerhalb der ganzen Anschauung der lutherischen Bekenntnisse liegen, doch zum mindesten eine Fortbildung der Lehre darstellen, besser gesagt aber: eine Umbildung der Lehransätze, welche das Bekenntnis in dem betreffenden Lehrpunkte enthält. Sie fallen damit nicht aus derjenigen Gebundenheit, welche die evangelische Kirche verlangt.[3])

Allein auch wenn wir den Begriff der Gebundenheit der theologischen Fakultäten an die kirchliche Lehre noch so weit fassen, so bleibt doch ein bedeutsamer Thatbestand solcher Gebundenheit noch bestehen. Es bleibt die Voraussetzung, daß von den wissenschaftlichen Lehrern die heilige Schrift als göttliche Wahrheit anerkannt werde, daß also zum mindesten deren wesentlicher Inhalt auch als Wahrheit gelehrt werde. Auch wenn es nur die Lehre von der Existenz eines Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele wäre, — wenn ihre Annahme als Voraussetzung der wissenschaftlichen Arbeit in der Fakultät verlangt wird, so liegt darin eine

1) Vgl. Kahnis, wie derselbe solchen „Fortschritt" rechtfertigt in seinem Zeugnis von den „Grundwahrheiten des Protestantismus". Leipzig, 1862. S. 52 ff.

2) Vgl. z. B. den Brief von Nic. Hunnius vom 9. Nov. 1577 an Landgraf Ludwig v. Hessen, mitgeteilt bei Garthe: Gründlicher Bericht von dem Religionswesen im Fürstentum Hessen ꝛc. Wittenberg, 1606. S. 148—174.

3) Fragt man, wo denn aber da die subjektive Willkür anfange und aufhöre, so ist das eine aus dem kirchlichen Interesse geborene Frage, für die ich teils auf das noch Folgende verweise, teils auf meine Artikel in der Allg. kons. Monatsschrift 1883 im Nov.- und Dez.-Heft über: „Luther, ein Blick in die Zukunft unserer Kirche".

gewisse gebundene Marschroute für die wissenschaftliche Methode. Und es bleibt also die Frage bestehen, wie sich der Betrieb der Religionswissenschaft in den theologischen Fakultäten vereinigen lasse mit der notwendigen Freiheit der Wissenschaft, da jene doch durch die Stellung, welche sie im Leben der Kirche thatsächlich einnehmen, an bestimmte religiöse Ansichten gebunden sind, welche Voraussetzungen ihrer Wissenschaft bilden.

§ 63. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß die theologische Fakultät den Umfang ihres Gebietes durch gewisse praktische Rücksichten bestimmen läßt. Diesen Umstand teilt sie offenbar z. B. mit der medizinischen Fakultät und auch mit der juristischen.[1]) Der Anstoß, den man an ihr nimmt, liegt vielmehr in den außerwissenschaftlichen Voraussetzungen, welche die Theologie macht, indem sie sich von vornherein grundsätzlich auf den christlichen und evangelischen Standpunkt stellt.

Zunächst ist nun zu sagen, daß in der Organisation der kirchlich theologischen Fakultät nicht der Anspruch liegt, daß außerhalb ihrer die Wissenschaft der Religion keine Vertretung finden dürfte. Im Gegenteil kann es der Theologie nur erwünscht sein, wenn innerhalb der philosophischen Fakultät durch die Empirie sowohl als durch die Spekulation auch die Religion zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird. Einerseits wird es ihr zum Vorteil gereichen, wenn die ethnologischen und anthropologischen Studien dort mit einer Breite der Detailforschung vorgenommen werden, welche innerhalb der schon genügend beschäftigten theologischen Fakultät keinen Raum haben würde. Die Theologie kann aber die Früchte solcher Arbeit einsammeln und sie in ihrer allgemeinen Religionslehre verwerten. Andererseits mag auch die spekulative Philosophie zur Religionsphilosophie werden und auf ihre Weise Licht auf den Pfad zu geben versuchen, auf dem solche religiösen Probleme zu lösen sind, welche auch zu der besonderen Aufgabe der theologischen Fakultät gehören,

1) Vgl. oben § 8 und 10.

wodurch sich ein anregender Wechselverkehr bilden kann. Dazu kommt, daß die exegetische und die historische Theologie ganz und gar der Geschichtswissenschaft und der Archäologie angehören und also eine vollkommen außertheologische Behandlung erfahren können, — eine Behandlung, welche versuchen mag, wie viel sie von außen her, d. h. von einem Standpunkte, welcher die christliche Wahrheit nicht anerkennt, zu deren Verständnis beitragen könne.

Eine ähnliche Ergänzung findet auch zwischen den anderen Fakultäten und der philosophischen statt. Was hat z. B. die Geschichtswissenschaft durch Niebuhr für das Verständnis der Wurzeln geleistet, aus denen die Jurisprudenz erwachsen ist. Die letztere muß solche und ähnliche Studien mit Freuden begrüßen und darin einen ihr direkt geleisteten Dienst erblicken, ohne daß sie im stande wäre, denselben in ihren eigenen Grenzen Raum zu gewähren. Und auch von der philosophischen Behandlung des Rechts ist die juristische Fakultät nicht unberührt geblieben, wenn sie auch für ihren besonderen Betrieb an gewisse Voraussetzungen gebunden bleibt, nämlich an die Anerkennung von positiven Grundordnungen des geltenden Rechtes, ohne welche Anerkennung eine förderliche Beziehung zu der juristischen Praxis im Lande nicht möglich ist. Mögen die Philosophen ihren Theorien nachgehen, auch in Bezug auf das Recht, — in der juristischen Fakultät wird es niemals geduldet werden können, daß Rechtsgrundsätze vertreten würden wie der: la propriété c'est le vol, — oder daß das Recht, die Rechtsbildung überhaupt, für eine Beschränkung der persönlichen Freiheit, für eine Mißbildung erklärt würde.

So steht auch die Theologie zu den verschiedenen Forschungsgebieten der philosophischen Fakultät, auf denen die Religion zur Bearbeitung kommt, in lebendiger Beziehung, sei es empfangend, oder gebend, oder anknüpfend. Sie verläßt aber darum den ihr von außerhalb der Wissenschaft her gegebenen Boden nicht, d. i. die Anerkennung der in der Kirche geltenden christlichen Lehre als Wahrheit. Die Frage ist nur die, ob von diesem positiven Boden aus, mit dieser außerhalb der wissenschaftlichen Produktion liegenden Voraussetzung, ein wissenschaftliches Verfahren doch noch

möglich ist, das allen Anforderungen, die an ein solches zu stellen sind, entspricht. —

Ehe wir darauf näher eingehen, sei eine allgemeine Bemerkung über den Bestand der theologischen Fakultäten gestattet. Die ganze Institution, eine durch den Staat geleitete wissenschaftliche Hochschule für die Ausbildung der künftigen Diener bestimmter Kirchen, ruht auf der Voraussetzung, daß der Staat an dem religiösen Standpunkte, welchen die Fakultät vertritt, an ihrem kirchlichen Bekenntnisse, einen gewissen Anteil, wenigstens ein gewisses Interesse hat. Nur ein Staat, der sich in seinen Ordnungen und Grundrechten auf den Boden des Christentums stellt, kann theologische Fakultäten erhalten. Und eine solche Stellung des Staates wiederum ist nur möglich, wenn die Gesellschaft an den christlichen Grundanschauungen festhält. Würde der Zeitpunkt eintreten, wo der Staat, dem Andrängen einer entchristlichten Gesellschaft der Zukunft nachgebend, eine prinzipielle Gleichgiltigkeit gegen das Christentum annähme, so würde damit die Grundlage, auf der sich die Vorbereitungsanstalt für die künftigen Kirchendiener in das Ganze der wissenschaftlichen Hochschule eingliedert, fortfallen. In einer rein auf sich selbst gestellten Gelehrtenrepublik hat die an das kirchliche Bekenntnis gebundene evangelische Theologie keine offizielle Vertretung mehr, höchstens eine individuelle Vertretung durch diesen oder jenen Forscher, der den christlichen Anschauungen in seiner Wissenschaft Einfluß gewährt. Aber die theologische Fakultät als solche hat nur da einen vernünftigen Sinn, wo es noch eine Staatskirche giebt und wo alle die Voraussetzungen einer solchen gegeben sind.[1]) Wir

1) Dies religiöse Interesse des Staates erkennt auch z. B. Holtzmann an, indem er den Fortbestand der theologischen Fakultäten, auf deren Abbruch er die Theologie übrigens vorbereitet, auf ein staatliches Interesse gründet. Demselben müsse daran gelegen sein, daß die Kirche nicht den Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen, künstlerischen und politischen Bewußtsein der Zeit verliere. Andererseits, fügt er hinzu, habe auch die Universität das Interesse an der theologischen Fakultät, daß dieselbe ein Mittel sei, die Religion an blindem Fortschreiten zu einer Elementarmacht zu hindern, „welche alle Errungenschaften unserer Kultur zu bedrohen im stande wäre". (Über Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahr-

lassen aber die Frage nach entfernteren Möglichkeiten für jetzt auf sich beruhen und wünschen nur darüber eine Verständigung herbeizuführen, ob die Vertretung von kirchlichen außerwissenschaftlichen Interessen es der theologischen Fakultät, wie sie nun einmal ist, gestatte, Anspruch auf die Anerkennung als einer Arbeitsstätte für wissenschaftliche Behandlung der Religion zu erheben.

§ 64. Wenn wir dieser Frage näher treten, so erinnern wir uns zunächst an dasjenige, was wir in § 55 in betreff des Ausgangspunktes einer allgemeinen Religionswissenschaft festgestellt haben. Wir lehnten es dort ab, ganz ohne reelle Anschauungen von allgemeinen Vernunftideen aus die religiösen Begriffe zu bilden. Wir konnten aber auch der religiösen Begriffsbildung nicht zumuten, auf eine vollständige Sammlung der auf diesem Gebiete überhaupt möglichen Anschauungen zu warten. Vielmehr hat die Wissenschaft ihren Gegenstand an der Stelle anzugreifen, wo er sich für eine organische Betrachtung am geeignetsten zeigt. Wir wiesen schon damals kurz darauf hin, daß für die Religionswissenschaft dieser Punkt in der christlichen Religion gegeben sei. Hier begegnet uns zuerst die Anschauung eines Glaubens, der zu einer vernünftigen Rechenschaft über sich selbst nicht nur fähig sondern auch verpflichtet ist; hier sind die Grundlinien gegeben zu einer organischen Weltanschauung und vor allem zu einer systematischen Darstellung der gesamten Religionen, zur Erklärung ihrer Verwandtschaft sowohl als ihrer Abweichungen aus Prinzipien.

Wir wollen auf die Frage nicht eingehen, ob es überhaupt möglich sei, von einem anderen als dem christlichen Standpunkte aus die Religion nach denjenigen Grundsätzen zu behandeln, welche für die wissenschaftliche Methode erforderlich sind. Daß thatsächlich alles, was wissenschaftliche Religionslehre heißen kann, von christlicher Anregung ausgegangen ist, steht fest. Wir kennen zwar auch auf dem nichtchristlichen Gebiete religiöse Philosopheme,

hunderts ꝛc. Straßburg, 1878. S. 34.) Allerdings eine etwas andere Gestaltung der Forderung, welche wir oben als im Interesse der Kirche liegend aufstellten.

aber vergeblich würden wir uns dort nach einer solchen Religionsphilosophie umsehen, deren Erklärungen dem Thatbestande der Völkerreligionen und auch des sittlichen Subjektes einigermaßen gerecht würden. Wir begegnen höchstens philosophischen Ausdeutungen irgend einer nationalen Mythologie. Der Blick auf die Wirklichkeit der Religionen überhaupt — fehlt gänzlich. Was dagegen angeführt werden könnte, sind einige moderne Ideen auf dem Gebiete asiatischer Religionen, die den auf christlichem Boden erwachsenen philosophischen Systemen seit Hegel entlehnt sind. Und der Buddhismus mag eine Religion von hoher sittlicher Bedeutung genannt werden, worüber wir hier nicht streiten wollen, man mag die buddhistische Philosophie und Weltanschauung der christlichen an die Seite zu setzen versuchen, — daß sich in Bezug auf wissenschaftliche Produktivität der Buddhismus mit dem Christentume nicht entfernt vergleichen läßt, dürfte von niemand geleugnet werden. Aber gerade dieser Punkt ist es, auf den es uns hier ankommt.

Die christliche Religion, in der Form des evangelischen Bekenntnisses, ist also diejenige unter den religiösen Erscheinungen, welche vor allen anderen das wissenschaftliche Interesse herausfordert und ihm den lohnendsten Erfolg verspricht. Sie beansprucht die Anwendung historischer und sprachlicher Akribie und muntert sie ausdrücklich auf, sich wissenschaftlich an ihren Urkunden zu versuchen. Und ebenso ist sie freudig bereit, der Philosophie auf ihren höchsten Flügen zu folgen und ihr überall Rede zu stehen. Hier wird eine centrale Betrachtung der Weltgeschichte geboten, welche allen Ereignissen eine spezifisch wissenschaftliche Seite verleiht, nämlich als organische Glieder einer großen Kette von Zwecken. Hier wird das Transcendente mit dem Geschichtlichen in eine ebenso einfache wie tiefsinnige Verbindung gesetzt, und somit zwischen den historischen und philosophischen Wissenszweigen ein Übergang aufgewiesen, wie endlich auch für den Zusammenhang der Natur- und der Geisteswissenschaften eine Grundlage gezeigt wird. So ist nach allen Seiten hin die christliche Religion von höchster wissenschaftlicher Bedeutung. Und man kann nun die Verkehrtheit ermessen, die

darin liegt, daß man wissenschaftliche Bedenken dagegen zu haben vorgiebt, wenn eine Fakultät statutarisch an eben das Bekenntnis, das sich als Quelle und Ausgangspunkt für die Religionswissenschaft geschichtlich erwiesen hat, gebunden wird. Wir können geradezu sagen: die Überweisung der Religionswissenschaft an die kirchlich theologische Fakultät bedeutet eigentlich nichts anderes als die Forderung, daß auch diese Disziplin müsse universell und historisch, auf das Systematische und auf praktische Verwertung zugleich gerichtet, betrieben werden.

Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn wir uns an einen zweiten Punkt erinnern, an dem wir oben bei der Darlegung der allgemeinen Grundsätze für die Religionswissenschaft dem Christentume begegneten. Eine kräftige und originell angeregte Subjektivität hat sich uns auf allen Wissensgebieten als ein weder durch Methode noch durch Fleiß zu ersetzendes Hilfsmittel der Forschung und des Verständnisses offenbart. Nun ist es die Aufgabe der Theologie, das Christentum — und in seinem Lichte auch das religiöse Gebiet überhaupt — zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen. Danach erscheint die Forderung doch gewiß eine ganz berechtigte, daß die dazu berufenen Lehrer jenes Hilfsmittels für ihren Beruf nicht entbehren, das in der lebendigen persönlichen Erfahrung von der Wahrheit des Christentums bereit liegt. Wird an einer Kunstschule ein Lehrstuhl für Gotik errichtet, so wäre es verfehlt einen Lehrer für denselben zu berufen, der die Vollendung der architektonischen Kunst etwa in der Renaissance sieht. Vielmehr wird derjenige das Wesen der Gotik am besten zu lehren und in das Verständnis sowohl als die richtige Behandlung des Details einzuführen verstehen, der in den gotischen Anschauungen und Gedanken selber lebt, der mit Begeisterung für die Methode erfüllt ist, durch welche hier die Steinmassen zur lebendigen Rede angeleitet werden. Es kann doch aber unmöglich eine Beschränkung der Freiheit der Wissenschaft darin gesehen werden, wenn ein solcher Lehrstuhl überhaupt errichtet wird. Eher könnte schon Klage darüber geführt werden, wenn durch staatlichen Einfluß jede andere als eine ganz bestimmte Richtung in der Kunst, sei es die Gotik oder die Re-

naiſſance, unterdrückt würde. Denn in der That kann ein öffentliches Gemeinweſen an einer derartigen Geſchmacksrichtung nicht das Intereſſe haben, das eine gewaltſame Hinderung der freien Entwicklung der Kunſt rechtfertigen würde. Man ſtelle nun aber einmal nebeneinander eine derartige Kunſtrichtung und eine beſtimmte religiöſe Richtung, alſo z. B. das evangeliſche Bekenntnis, und frage, ob dieſelben in ihrer Wichtigkeit für den Beſtand der ſtaatlichen Ordnungen, in ihren Beziehungen zu den Anſchauungen der Maſſe der Bevölkerung, in ihrem Einfluſſe auf die geiſtige und ſittliche Entwicklung auch nur entfernt zu vergleichen ſeien. Iſt es da zu verwundern, wenn an der öffentlichen wiſſenſchaftlichen Hochſchule eine ganze Fakultät beſteht, welche die Religion von der außerwiſſenſchaftlichen Vorausſetzung aus zu betreiben hat, welche ſich als eines der geſtaltenden Prinzipien für die Formen der öffentlichen Geſellſchaft erwieſen hat? Wer aber an dieſen Aufgaben der Theologie mitarbeitet, dem kann auch das Verſtändnis des evangeliſchen Chriſtentums abverlangt werden, welches in der eigenen Erfahrung von ſeiner Wahrheit liegt. Die weſentlichen Züge desſelben: der „lebendige" Gott, die Freiheit des Menſchen, deſſen Hilfloſigkeit und Rettungsloſigkeit in Bezug auf ſeine jenſeitige Fortdauer, die einzige Vermittlung mit Gott durch die Perſon des vom Tode erſtandenen Erlöſers — die können nicht in ihrer Bedeutung zum Verſtändnis gebracht werden, wenn dem betreffenden Lehrer, ſei es ſeines pantheiſtiſchen oder rationaliſtiſchen oder ſeines römiſchen Heiligenſtandpunktes wegen die darauf bezüglichen Erfahrungen abgehen. Das Verlangen einer evangeliſch-chriſtlichen Subjektivität für den theologiſchen wiſſenſchaftlichen Lehrer und für ſeine Behandlung der Religionswiſſenſchaft iſt alſo ein vollkommen berechtigtes und kann dagegen ein wiſſenſchaftliches Intereſſe ganz und gar nicht angeführt werden; das Fehlen dieſer Bedingung müßte vielmehr geradezu als ein wiſſenſchaftliches Manko bezeichnet werden.

Endlich aber kommen wir zu dem Hauptpunkte, an dem die wiſſenſchaftliche Berechtigung der Gebundenheit der Theologie an das evangeliſche Bekenntnis erſichtlich zu machen iſt. Was be-

deutet denn überhaupt die Forderung einer vorurteilslosen Forschung auf dem theologischen Gebiete? — Was daran berechtigtes ist, das glauben wir genügend hervorgehoben zu haben.[1]) Es ist die Forderung einer sorgfältigen Trennung der nur subjektiv giltigen Momente von den objektiven in dem wissenschaftlichen Beweise. Ebenso klar aber hoffen wir erwiesen zu haben, daß eine Ausscheidung alles Subjektiven überhaupt aus der Wissenschaft weder möglich noch ratsam sein würde. „Mangel einer ausgesprochenen Theorie", so hörten wir Ritter sagen, „führt darum nicht eher zur Wahrheit und schützt ebensowenig vor Parteilichkeit". Ja die feste Überzeugung, ohne alle Beihilfe einer vorher schon gewonnenen Gesamtanschauung bei der Forschung zu Werke zu gehen, „ist in der That an sich die erste Theorie."[2]) — Die Wissenschaft bedarf leitender Ideen, welche ihr nicht durch ihre eigene Methode, sondern durch die Weltanschauung des Forschers gegeben werden, die Weltanschauung, welche ein Ergebnis seiner ganzen geistigen und sittlichen Entwicklung ist, mit hervorragendem Einflusse der freien Willensentscheidungen. Wird der Religionsforscher nicht geleitet von der Idee der Wahrheit des Evangeliums, so wird er von monistischen Grundanschauungen oder von irgend welchen anderen geleitet werden. Und alle diese Anschauungen fallen außerhalb des wissenschaftlichen Beweises oder der wissenschaftlichen Methode.[3])

Für den fördernden Einfluß dieser leitenden Ideen auf anderen Gebieten des Wissens haben wir oben die Beweise erbracht. Wie ist z. B. Kepler bei seinen Entdeckungen von dem „Glauben an eine die Welt durchdringende Vernunft" getragen worden! Ebenso wird sich aber auch auf dem Gebiete der Religionswissenschaft der fördernde Einfluß der religiösen oder der philosophischen Grundanschauung aufweisen lassen. Denn auch diese letztgenannte wollen wir keineswegs ausschließen. Wenn wir zwar nicht urteilen können, daß z. B. von den Ansichten der Baurschen Schule über

1) Vgl. bes. § 47, S. 246 ff.
2) Vgl. S. 193 § 36.
3) Vgl. § 39—42.

die Entstehung des Christentums der Wissenschaft viel bleibender Gewinn an positiven Resultaten zugeführt sei, so darf doch nicht verkannt werden, welche Anregung der Theologie erwachsen ist aus der kühnen Konsequenz, mit der die Hegelsche Geschichtsanschauung durch jene Schule auf die ersten christlichen Jahrhunderte angewandt wurde. Und umgekehrt ist die gesamte christliche Theologie durch alle Jahrhunderte hindurch ein lebendiger großartiger Beweis für die wissenschaftliche Produktivität der leitenden Idee, daß der λογος Fleisch ward um den κοσμος ἀκοσμος wieder in Ordnung zu bringen. Und speziell die evangelische Idee von der Rechtfertigung durch den Glauben, — wie hat sie sich als lichtvoller Wegweiser erwiesen für die wissenschaftliche Ordnung religiöser Probleme!

In der Forderung also, die Theologie von der leitenden Idee der Wahrheit des evangelischen Bekenntnisses aus zu betreiben, kann eine der wissenschaftlichen Methode zuwiderlaufende Beschränkung keinesfalls gefunden werden. Dazu ist bei der herrschenden Toleranz niemandem verwehrt, die Religionswissenschaft von anderen Gesichtspunkten und Voraussetzungen aus zu betreiben, auch an den Universitäten. Aber die Ansicht, daß diese Voraussetzungen selbst keine außerwissenschaftlichen Voraussetzungen seien, sondern „wissenschaftliche Desiderate", — läßt sich leicht widerlegen. Sollte der Staat einmal das Interesse haben, die Organisation seiner wissenschaftlichen Hochschule zu verändern, und es den Wissenschaften selbst überlassen, dieselbe in die Hand zu nehmen (vielleicht nach Fichteschen Prinzipien), dann mag man ja versuchen auch einen Lassalle über das Staatsrecht lesen zu lassen und einen Strauß über christliche Glaubenslehre. Die Kirche würde damit auf die Errichtung eigener wissenschaftlicher Schulen für die Vorbereitung ihrer künftigen Diener angewiesen. Daß aber mit solcher prinzipiellen Loslösung der Religionswissenschaft vom evangelisch-christlichen Standpunkte der Wissenschaft selbst nicht gedient sein würde, — geht aus unseren bisherigen Darlegungen zur Genüge hervor. Würde die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, welche jetzt die durch den Staat repräsentierte christliche Gesellschaft vorgenommen hat, einem sich vollziehen-

den Abfalle vom Christentum zum Opfer fallen, so würde der Kirche unter manchen anderen auch die Aufgabe zufallen, daß sie fortan die Wissenschaft und das geistige Leben zu retten hätte vor der Amerikanisierung des Lebens und weiterhin der Barbarei, welche die Konsequenz davon sein müßte, daß man die sogenannten „Desiderate" einer auf mechanische Zusammenhänge ausgehenden Naturwissenschaft als die leitenden Ideen für die Disziplinen verlangt, welche es mit freien geistigen Bewegungen und sittlichen Mächten zu thun haben.

§ 65. Nachdem wir nun im allgemeinen die wissenschaftliche Berechtigung des Betriebes der Religionswissenschaft innerhalb der theologisch kirchlichen Fakultät festgestellt haben, kommt es darauf an im besonderen nachzuweisen, wie sich die wissenschaftliche Methode mit ihrem Abzielen auf objektive Gewißheit und allgemein giltige Beweise zu den subjektiven Voraussetzungen, welche die theologische Wissenschaft macht, verhalte. Und es wird deshalb unsere nächste Aufgabe sein, uns das Wesen der religiösen Gewißheit klar zu machen, um dann zu erkennen, was die wissenschaftliche Arbeit mit ihr anfangen könne.[1])

1) Auch die folgenden Darlegungen wollen keineswegs als Entfaltungen des Selbstbewußtseins oder dgl. angesehen werden, sondern als Lehnsätze oder Fragmente aus der Wissenschaft der Psychologie, welche sich auf allgemein zugängliche Beobachtungen gründet wie jede andere Wissenschaft, nämlich auf die Kunde von den Selbstbezeugungen des menschlichen Inneren, die in historischen Ereignissen, Gewohnheiten und Institutionen, Selbstschilderungen und Philosophemen, als willkürliche und unwillkürliche, in fast unbegrenzter Anzahl vorliegen. Für die christliche Gewißheit sind aber in erster Linie die Aussagen der Urkunden der christlichen Religion maßgebend. Für beide, die allgemeine moralische und die besondere christlich-religiöse Gewißheit, sind die in der eigenen Subjektivität gefundenen Anschauungen lediglich Hilfsmittel der Forschung und Darstellung. Ein Beweis ist mit solchen Aussagen noch nicht erbracht. Diese Anmerkung soll dem Mißverständnisse vorbeugen, als ob es sich an diesem Punkte um eine spekulative Betrachtung handele. Die Beweise für die im Folgenden ausgesprochenen Urteile würden aus der Anthropologie und aus der Geschichte zu entnehmen sein. Wir können dieselben in diesem methodologischen Werke nicht ausführlich bringen,

Um die religiöse Gewißheit und weiter die spezifisch evangelisch-christliche in ihrem Wesen zu erfassen, müssen wir aber vorher das allgemeine Gebiet, dem sie angehört, beschreiben, d. i. die subjektive oder moralische Gewißheit überhaupt. Und um das Eigentümliche dieser zu erkennen, erinnern wir uns noch einmal an das Wesen der logischen Gewißheit. Dieselbe entsteht dadurch, daß das Denken in seiner Verknüpfung von Vorstellungen oder in seiner Ordnung von Begriffen durch ganz unvermeidliche Gesetze geleitet wird, außerhalb derer ein Denken überhaupt unmöglich ist, aus welchem Denkprozesse Erkenntnisse entstehen, in denen sich die Gleichheit des einen Urteils mit einem andern, oder eines Begriffs mit einem andern, oder einer Größe mit einer anderen mit allgemeinster Evidenz darstellt. Die Momente dieser logischen Gewißheit können willkürlich hervorgerufen werden, d. h. das, was ich mit dieser Gewißheit geistig besitze oder besitzen könnte (irgend ein wissenschaftliches Ergebnis), kann zu beliebiger Zeit durch die einem jeden denkenden Menschen zugängliche Methode geistig produziert oder reproduziert werden. Bei dieser geistigen Produktionsthätigkeit selbst aber ist die Willkür ausgeschlossen, da herrscht der logische Zwang.

Umgekehrt verhält es sich mit der moralischen Gewißheit. Erstlich kann dieselbe nicht willkürlich hervorgerufen werden, sondern der Eintritt eines Momentes der moralischen Gewißheit ist dem Einflusse der bewußten geistigen Thätigkeit entzogen, und zweitens bedarf es, um dieselbe vollständig zu machen, einer Willensentscheidung des Subjektes. Diese beiden Aussagen haben wir uns jetzt klar zu machen, und wir richten unsere Aufmerksamkeit zuerst darauf, daß es — nach der ersteren — innere Vorgänge giebt, welche der bewußten geistigen Thätigkeit entzogen sind.

Wir würden diese Behauptung freilich gar nicht aufstellen können, wenn die Ansicht vom menschlichen Geiste der Wahrheit entspräche, wonach derselbe sich selbst vollkommen durchsichtig ist,

---

sondern sie nur als unbewiesene aber wissenschaftlich beweisbare, deshalb als Lehnsätze einführen.

wenn also die Grundvoraussetzung der Philosophie von Cartesius an richtig wäre, daß das Leben des Geistes in dem bewußten Denken aufgehe. Wir bezeichnen die Philosophie dieser Richtung als Intellektualismus, welcher seine reifsten Früchte in dem System Hegels getrieben hat, in welchem deshalb auch eine selbständige moralische Gewißheit am wenigsten Raum hat. Was nicht durch den Intellekt vermittelt ist, kann nach dieser intellektualistischen Philosophie auf Gewißheit keinen Anspruch machen. — Dem gegenüber halten wir an derjenigen Ansicht vom Menschengeiste fest, welche im Unterschiede von jener Philosophie stets von den Religionen, sowie von der religiösen (orientalischen, platonischen, mystischen) Philosophie vertreten worden ist. Nach derselben geht der Inhalt des menschlichen Geistes nicht auf in dem, was davon in das Bewußtsein fällt. Im Gegenteil ist das bewußte Geistesleben der kleinere Teil. Das Meiste und Beste ruht in einer dunkeln Tiefe, welche das Bewußtsein des Menschen weit hinter sich läßt, in die weder er selbst noch andere hinabzusteigen je vermögen, aus der aber bald verworrene bald helle Töne heraufklingen in die bewußte Welt, und Zeugnis ablegen von einem versunkenen Vineta unter dem Spiegel des Wassers, dessen verhallende Glockentöne von unten her ahnungsreiche Gegenklänge wecken in dem Bewußtsein dessen, der sie hört. Hier ist die Möglichkeit einer Gewißheit gegeben, welche die Vermittelung der begriffsmäßigen Reflexion entbehren kann.

Hartmann hat sich das Verdienst erworben, eine kleine Zusammenstellung von solchen Stellen aus der philosophischen und ästhetischen Litteratur zu geben, welche diese unbewußte Tiefe im Menschengeiste anerkennen, ohne sich immer über die Tragweite dieser Anerkennung bewußt zu sein.[1]) Weil sich seit seiner

1) Philosophie des Unbewußten von Ed. v. Hartmann. Berlin, 1876. 7. Aufl. Einleitendes S. 13—28. — Bei Kant, dessen Äußerungen hier besonders interessant sind, hat er hauptsächlich aus der Anthropologie geschöpft. Heranzuziehen wären hier noch z. B. aus der „Religion innerhalb der Grenzen ꝛc." Ausdrücke wie die von der „undurchschaubaren Tiefe des menschlichen Herzens" oder den „unerklärlichen Bewegungen im Gemüt, von denen unsere Unwissenheit gestehen muß: der Wind wehet wohin er will, aber du weißt nicht, von wannen er kommt ꝛc." (II, 1, c.) u. a.

„Philoſophie des Unbewußten“ mit dieſer Idee leicht alles dasjenige verknüpft, was Hartmann hineinlegt, ſo iſt es wohl angemeſſen, ſich ausdrücklich gegen die Anſicht zu verwahren, daß die Anerkennung dieſer dem Bewußtſein verſchloſſenen Tiefe des menſchlichen Geiſtes an ſich irgend etwas gemein habe mit der materialiſtiſchen Auffaſſung jenes modernen Philoſophen, der das Unbewußte, gemäß „dem heutigen Standpunkte der Wiſſenſchaft“, auf eine ruhende Dispoſition des Gehirns zurückführt, welche durch beſtimmte Saitenſchwingungen, die gerade dieſer Prädispoſition der Molekülе der Hirnzelle entſprechen, zuerſt hervorgebracht und dann wieder je und je angeregt werde. Wir bemerken vielmehr, daß durch den materialiſtiſchen Erklärungsverſuch in dieſem Falle ebenſowenig etwas klar gemacht wird wie in irgend einem anderen. Die Ausführung des Gedankens, daß neben dem geiſtigen Vorgange, um den es ſich handelt, als Subſtrat ein materieller gedacht werden könne, hat lediglich den Wert einer am Rande gezeichneten Arabeske und bringt uns dem Geheimniſſe ſelbſt keinen Schritt näher. Unentwegt ruht vielmehr in der Tiefe des Geiſtes das große Reich des Unbewußten „als ein Reich des Unergründlichen und Unermeßlichen, das jeden Menſchengeiſt beſitzt und regiert, und die Dürftigen reich macht und ihnen die Grenzen in das Unſichtbare rückt.“ [1])

Die materialiſtiſche Hypotheſe läßt uns aber noch mehr im Stich, wenn wir weiter beobachten, daß aus dieſer unbewußten Tiefe in das bewußte Gebiet des Geiſtes Geſtalten emporſteigen, die nicht durch irgend eine Erfahrung zuvor hineingebracht ſind. Es ſind die ſogenannten „angeborenen Ideen“, welche zwar nicht von ſelbſt, durch irgend welche rein pſychologiſchen Motive in das Bewußtſein treten, die ſich aber in geſchichtlicher Entwickelung unter den nötigen äußeren Bedingungen von innen heraus erzeugen. [2]) Hier liegt das Naturgefühl, jene Ahnung von der Verwandtſchaft mit dem Leben der Natur, deren Stimmungen ſich auf unſer Gemüt übertragen und dort Gefühle wecken, die in der lyriſchen Poeſie

1) Jean Paul bei Hartmann a. a. O.
2) Vgl. oben § 19 S. 115 ff.

und der Romantik ihre Formen finden, durch welche sie anregend auch auf andere übertragbar werden. Hier liegen die Wurzeln der Kunst, in jenem ästhetischen Gefühle, das den einzelnen zu seiner eigenen Überraschung mit sicherem Takte leitet in der Darstellung von Harmonien, die er wohl in Zahlen und Maßen wiedergeben aber nicht erklären kann. An diese dunkle Tiefe führt uns auch die Frage: wie kann der Mensch erkennen und richtig denken? — und läßt uns an ihrem Rande stehen. Denn wie die Normen des Empfindens, des ästhetischen Urteilens, so findet das Bewußtsein auch in sich selbst die Normen seines Denkens, deren man sich durch Nachdenken bewußt werden kann.

Diese Normen also, nach denen der Mensch denkt und empfindet, ruhen in ihm selbst. Auf den gegebenen Anstoß kommen sie zur Entwickelung und treten in das Bewußtsein ein, und wir nennen sie dann Ideen. Nur auf einer inneren Provinz verhält es sich damit etwas anders, das ist das Gebiet des Sittlichen. Hier liegen nämlich in der menschlichen Natur nicht nur gleichfalls „angeborene Ideen", d. h. jeder Mensch besitzt die Fähigkeit, zum Bewußtsein darüber zu kommen, daß es Normen giebt für sein sittliches Handeln. Sondern es findet sich auch in ihm selbst ein Motiv vor, durch welches in spontaner Weise und ganz unvermeidlich die Ideenbildung hervorgerufen wird. Während die Ästhetik und die Logik ganz unbebaut daliegen können, so hat doch jeder Mensch in irgend einer Form seine Ethik.[1]) Jene beiden Gebiete gleichen dem Brunnen, für den es einer von außen herantretenden Kraft bedarf, welche die Maschinerie mechanisch in Bewegung setzt, um (dann allerdings in organischer Weise) das Wasser hervorzuholen; auf dem ethischen Gebiete liegt die hervortreibende Kraft in ihm selbst, es ist ein natürlich fließender Brunnen. Als diesen auf dem sittlichen Gebiete mit ursprüng-

1) Unter Logik und Ästhetik verstehe ich das Bewußtsein um die Normen des Denkens und Empfindens. Ein wildes Volk z. B., dem das Bewußtsein völlig abhanden gekommen ist: so darf ich nicht denken u. s. w., verliert nie das Bewußtsein: so darf ich nicht handeln, mit anderen Worten: es behält immer eine gewisse Ethik.

licher Kraft wirkenden Hebel für ſittliche Ideen bezeichnen wir das Gewiſſen.

Leibnitz,[1]) in ſeinen gründlichen Unterſuchungen über die angeborenen Ideen, hat dieſen Unterſchied, der dem ſittlichen Gebiete einen Vorzug verleiht, deutlich herausgeſtellt. Die idées innées umfaſſen les instincts et la lumière naturelle. Sie ſind dérivables, car une vérité derivative sera innée lorsque nous la pouvons tirer de notre esprit. Es iſt nicht nötig, daß ich die Ideen wirklich jemals gedacht habe, es ſind nur des habitudes naturelles; wie wir ja viele Sachen wiſſen, ohne je daran zu denken, aber wir können ſie denkend finden. So ſind alſo die mathematiſchen Wiſſenſchaften, die Religion, die Moral innerlich begründet (innées). Aber „comme la morale est plus importante que l'arithmetique, Dieu a donné à l'homme des instincts, qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne". Ob jeder Menſch die in ihm liegenden arithmetiſchen Ideen entwickelt iſt gleichgiltig; keineswegs gleichgiltig aber iſt es in Bezug auf die moraliſchen; deshalb beſitzt er auf dieſem Gebiete einen organiſch innewohnenden Trieb, der den Anſtoß zu jener Entwickelung giebt.

§ 66. Die Betrachtung des unbewußten Gebietes im Menſchengeiſte hat uns den Boden geebnet für das Verſtändnis der einen Seite der moraliſchen Gewißheit, wonach der Moment derſelben nicht willkürlich hervorgerufen werden kann. Die weitere Betrachtung des Gewiſſens ſoll uns nun zur Einſicht auch in die zweite Seite unſerer obigen Ausſage verhelfen, wonach zur

---

1) Nouveaux essais, L. I. IV. und Discours sur la conformité etc. — Hartmann bekennt durch Leibnitz zuerſt zu ſeinen Unterſuchungen angeregt zu ſein. Auch dem Verfaſſer hat Leibnitz die Formen gegeben, in denen die bibliſche Lehre von der unergründlichen Tiefe des Menſchengeiſtes, auf deren Bedeutung ihn der ſel. Beck hingewieſen hat, wiſſenſchaftlich vorzutragen iſt. Die Bibel berückſichtigt Hartmann unter ſeinen a. a. O. aufgeführten Zeugen gar nicht, obwohl er z. B. hindoſtaniſche Philoſophie mit aufführt. Und bei ihr hätte er doch ausgiebiger gefunden, was ihm paßte, als anderswo. Freilich ſie hätte ihn vielleicht zu tief geführt.

moraliſchen Gewißheit eine willkürliche Entſcheidung gehört. Aber nur ſoweit gehen wir an dieſer Stelle auf das Gewiſſen ein, als es zur Klärung über den Charakter der moraliſchen Gewißheit erforderlich iſt. Und da iſt folgendes zu ſagen: Es gehört zum Beſtande des menſchlichen Weſens, daß ihm ganz unwillkürlich ein Bewußtſein entſteht über die richtige oder falſche Beſchaffenheit ſeines Handelns, eine Beurteilung ſeines Thuns, in welcher der Trieb mit geſetzt iſt, dies Thun zu beeinfluſſen. Die ſittlichen Forderungen, für welche dieſer innere Gerichtshof in dem einzelnen Subjekte eintritt, ſind ſehr verſchieden, ſodaß eine allgemeine Norm des Handelns aus der Summe der Gewiſſensausſagen der Menſchen — auch nur zweier Menſchen — nicht aufgeſtellt werden könnte. Sogar in dem einzelnen Subjekte bleibt ſich das Gewiſſen darin nicht konſtant, daß es ihn ſtets für dieſelben Sittengeſetze in Anſpruch nähme; es kann jemand mit ſeinem Gewiſſen an eine Anſicht gebunden ſein, für welche dasſelbe früher nicht eintrat, und umgekehrt. Das in allen Gewiſſensäußerungen Gleiche iſt alſo nicht das Inhaltliche eines Sittengeſetzes, vielmehr erſtlich die reine Form des Abmahnens oder Zuſtimmens in Bezug auf das ſittliche Handeln, zweitens die unwillkürliche Art und Weiſe, wie dieſer innerlich empfundene Trieb auftritt und unvermeidlich gewiſſe ſittliche Anſchauungen in dem Bewußtſein weckt, und drittens der unbedingte Charakter dieſer Forderung auch gegenüber den etwa dagegen geltend zu machenden abweichenden Vorſtellungen und Wünſchen.

Die Anſicht, daß das Gewiſſen außerdem auch noch einen beſtimmten ſittlichen Inhalt habe, ſodaß ſich aus ſeinen Forderungen ein vollſtändiges Moralgeſetz ableiten laſſe, iſt ſtrittig, und kommt weiter unten noch einmal zur Sprache und zur Widerlegung, wobei es ſich herausſtellen wird, daß die empiriſche Gewiſſensregung ihren jeweiligen konkreten Inhalt durch objektive Lebensmächte von außen erhält, daß inſofern alſo das Gewiſſen bildſam iſt. Uns intereſſirt zunächſt nur die Thatſache des dem Bewußtſein angehörenden und doch zugleich ihm gegenüberſtehenden formellen Geſetzgebers. Im eigenſten Inneren findet ſich etwas vor, was dem Selbſtbewußtſein objektiv gegenüberſteht, gegen das

es sich leidend verhält. So steht sich also ein doppeltes Wissen im Menschen gegenüber, ein ursprünglich vernommenes und ein zweites vernehmendes, eine Doppelaussage, von deren Übereinstimmung die Aufrichtigkeit, innere Einheit, Gewissenhaftigkeit des Subjektes abhängt. Eben diese Übereinstimmung aber nun ist keine naturnotwendige, von selbst gegebene, sondern sie ist der Willkür und der freien Entscheidung des selbstbewußten Subjektes unterworfen. Für das Denken sowohl als für das Wollen findet das Bewußtsein Gesetze in sich vor, aber während ein Denken außerhalb dieser Gesetze unmöglich ist, sodaß gar keine Versuchung für das Ich vorliegt, dieselben zu ignorieren (wo sie nämlich überhaupt als Normen schon zum Bewußtsein gekommen sind), so ist die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch ein Wollen ausübe im Gegensatz zu der sich an seinen Willen wendenden inneren gesetzgebenden Stimme und es hat sogar einen gewissen Reiz für das Ich, seine Selbständigkeit in diesem Punkte zu erproben. Die Zustimmung zu der dem Bewußtsein objektiven Forderung des Gewissens kann vom Ich verweigert werden. Es entsteht dann ein innerer Zwiespalt, ein „Verklagen oder Entschuldigen der Gedanken", der bis zu körperlichem Unbehagen, sogar Krankheit führen kann, wie das im 32. Psalm so naturwahr beschrieben wird. Aber erzwungen kann die Zustimmung des Subjektes trotzdem nicht werden. Die Freiheit der Entscheidung ist gesichert. Andererseits ist aber auch die Forderung des Gewissens selbst so über allen Zweifel erhaben,[1]) so unempfänglich für jede entgegenstehende Beweisführung oder Beeinflussung irgend welcher Art, daß dem Subjekte im Fall eines Konfliktes mit dem Gewissen nichts übrig

1) Zur Vermeidung von Mißverständnissen bemerke ich gleich hier am Rande ausdrücklich, daß dies eben von der empirischen Gewissensforderung gelten soll. So richtig es ist, daß das Gewissen irren kann, so ist es doch selbst blind gegen diesen Umstand, d. h. der empirische Moment einer Gewissensregung schließt für das Bewußtsein die Möglichkeit der Geltung von etwas anderem aus. Wie sich das empirische Gewissen zu einer eventuellen allgemeinen und absoluten ethischen Wahrheit, zum idealen Sittengesetze verhalte, ist eine andere Frage, auf die wir später kommen.

bleibt, als seine richtende oder fordernde Stimme zu übertäuben, mit der Hoffnung, daß sie sich verlieren werde, eine Hoffnung, auf deren Erfüllung ihm aber gar kein Einfluß möglich ist, da das Entstehen und Verstummen des Gewissens der Willkür entzogen ist. Diese Absolutheit der Gewissensforderung ist eine Grundthatsache des allgemeinen menschlichen Bewußtseins und kann nicht geleugnet werden. Fehlt der absolute, unbedingt gewisse Charakter, so fehlt eben dem Subjekte in dem betreffenden Falle die Regung des Gewissens, d. h. es liegt ein Fall vor, wo das Selbstbewußtsein durch das Gewissen für oder gegen ein bestimmtes Handeln nicht in Anspruch genommen wird. Tritt diese Anspruchnahme überhaupt ein, so tritt sie auch mit absoluter Gewißheit auf. Kant nannte sie darum den kategorischen Imperativ.

Allein — und dies ist nun für unsere Betrachtung die Hauptsache — jene absolute Gewißheit ist an sich noch nicht eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder des Ich. Auf dieses überträgt sich die Gewißheit vielmehr erst dann, wenn die Zustimmung des Willens zu der Gewissensforderung gegeben ist. So lange der Mensch mit seiner Gewissensforderung noch im Kampfe steht, ist die moralische Gewißheit in ihm so wenig vorhanden, daß sein innerer Zustand sogar in hervorragendem Maße den Charakter des Schwankenden und Unsicheren aufweist. Sobald aber das Widerstreben des Willens aufgegeben und die Entscheidung zu Gunsten der Forderung des Gewissens getroffen ist, — so überträgt sich die ganze Absolutheit, welche dem Gewissen in seiner Forderung eignet, auf die nun von dem Subjekte erwählte Überzeugung. Wenn z. B. jemand nicht anerkennen will, daß er eine lieblose Handlung begangen hat, während sein eigenes Gewissen gegen ihn zeugt, so mag er zwar äußerlich eine gewisse schroffe Entschiedenheit zur Schau tragen, aber es ist eine wirklich moralische Überzeugung in Bezug auf diesen Fall bei ihm nicht vorhanden. Sobald er aber das Gewissen zur Sprache kommen läßt und sich unter die Anerkennung der von ihm begangenen Lieblosigkeit beugt, so nimmt die damit in ihm Raum gewinnende Beurteilung seines Handelns eine absolute Gewißheit der Überzeugung an.

Man hat nun wohl diesen unseren zweiten Unterscheidungspunkt zwischen logischer und moralischer Gewißheit verwischen wollen durch die Behauptung, daß zu dem Zustandekommen eines Momentes der logischen Gewißheit nicht minder ein Willensakt gehöre. Cartesius schon (und vor ihm die Skeptiker) behauptete dies, daß das Urteil im Menschen, — und zwar eben auch das wissenschaftliche, — nur zu stande käme unter einem gewissen Einflusse der Willkür; wir könnten das Bejahen beliebig zurückhalten oder auch unsere Zustimmung geben. Allein dies ist ein trügerischer Schein. Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich der Geist sträubt, z. B. auf einen ihm vorgelegten Beweis oder eine Kette von Schlüssen einzugehen, weil er fürchtet, dadurch zu Resultaten zu gelangen, die er nicht anerkennen will, da sie seinen bisherigen wissenschaftlichen oder sittlich-religiösen Anschauungen widersprechen. Allein betrachten wir das Verhältnis von Wille und Intellekt hierbei genauer. Das Widerstreben kann sich auf verschiedene Weise zeigen: entweder kann der Widerstrebende gewisse Punkte mit seiner Reflexion umgehen, von denen er ahnt, daß ihre nähere Untersuchung ihn wirklich in seinen Voraussetzungen erschüttern und zur Anerkennung jener Schlußkette führen würde; oder er kann eine wirkliche Lücke in der ersten Begründung jener Kette vermuten, welche er noch in das Licht zu stellen hofft, um dann jene ganze Beweisführung mit gutem Grunde abzulehnen. Im letzteren Falle ist das Widerstreben ein einfaches Zögern in der Anerkennung eines noch nicht ganz klaren, lückenlosen Beweises; im ersteren ist es ein Widerstreben nicht gegen eine Erkenntnis, sondern gegen die sittliche Pflicht zum Aufsuchen der Wahrheit, also nicht ein Widerstreben gegen die Logik eines Beweises, sondern gegen die Pflicht, diesen Beweis sich, zur Annahme oder Widerlegung, klar zu machen. Der Schein, der es gestattete, eine Bethätigung des Willens auch bei der logischen Gewißheit anzunehmen, beweist also nur, daß das Streben nach Wahrheit und nach Erreichung der dem Wissen zugänglichen Gewißheit eine sittliche Pflicht ist, resp. dem einzelnen Subjekte zur sittlichen Pflicht werden kann, gegen welche der Wille, wie in allen auf die Moral bezüglichen Angelegenheiten sein Veto hat.

In dem eigentlichen Prozesse des wissenschaftlichen Beweises aber, oder der logischen und mathematischen Erkenntnis, hat der Wille gar keinen Raum. Wenn darum auch in allen Wissenschaften eine „Bedingtheit der erkennenden Geistesthätigkeit durch die Grundrichtung des Willens und der Gesinnung" vorhanden ist (vgl. unser Kapitel „von den Grenzen der Wissenschaft"), so bleibt doch der prinzipielle Unterschied bestehen zwischen der Wahrheit, die vom Zweifel, und der anderen, die „nur vom Unsinn geleugnet werden kann".[1])

So bestimmt wir demnach das willkürliche Element für die wissenschaftliche Gewißheit abweisen, so fest müssen wir dasselbe halten für die moralische. Wie man seitens der intellektualistischen Philosophie dasselbe dort hat in einem gewissen Grade einführen wollen durch die Behauptung, auch die Zustimmung zu einem logischen Beweise müsse man wollen, — so hat man die Bedeutung der Willkür hier, auf dem moralischen Gebiete, abschwächen wollen. Bei dem Begründer jener Denkart, Cartesius, nicht minder als in ihrer Krönung bei Hegel erscheint der sittliche Prozeß in einen intellektuellen aufgelöst; das Gute erkennen heißt für sie auch das Gute wollen, — eine Verkennung des Thatbestandes in der Menschennatur und Geschichte, mit ihren Offenbarungen jenes „radikalen Bösen", welche verhängnisvoll geworden ist.

§ 67. Der prinzipielle Unterschied zwischen der moralischen und der wissenschaftlich logischen Gewißheit leuchtet nun vollkommen ein. Die Momente einer wissenschaftlichen Gewißheit kann der Mensch willkürlich in sich hervorrufen, er kann sich durch Nachdenken, Nachschlagen, Anschauen, Beweisen, das was auf diesem Wege überhaupt zu wissen ist, oder was er schon weiß, in das Gedächtnis zurückrufen oder aneignen oder andere dazu führen. Dagegen die Erregung von Momenten der moralischen Gewißheit ist seiner Willkür entzogen, er kann sie nicht beliebig hervorrufen, wenn sie nicht gerade vorhanden ist. Und zweitens bedarf es für das Zustandekommen

1) Jul. Müller, Lehre von der Sünde. 4. Aufl. I, 237.

der moralischen Gewißheit, im Unterschiede von der wissenschaftlichen, einer Willensentscheidung des Subjektes. Und aus diesen zwei Sätzen ergiebt sich sofort ein dritter Unterschied: während die wissenschaftliche Gewißheit methodisch auf andere übertragen werden kann, findet eine solche Übertragung bei der moralischen Gewißheit nicht statt. Denn wenn auch die individuelle sittliche Anschauung, an welche das Gewissen des Einzelnen gebunden ist, zu beeinflussen sein möchte, sodaß durch Belehrung oder Gewöhnung die Verschiedenheit der Ansichten ausgeglichen würde, so bleibt die Notwendigkeit der subjektiven Willensentscheidung bestehen, die niemand einem anderen abnehmen oder von ihm erzwingen kann. Wenn darum für das Subjekt zwar der Moment einer moralischen Gewißheit mit absoluter Sicherheit verbunden ist, sodaß die Möglichkeit anders zu urteilen für mich selbst ausgeschlossen ist, so fehlt doch andererseits die Möglichkeit, die allgemeine Giltigkeit des betreffenden Urteils zu erweisen.

Es kommt uns auf diesen prinzipiellen Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und der moralischen Gewißheit für unseren Zweck sehr viel an. Denn hier liegt das Problem des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion begründet. Alle späteren Differenzen in dieser Frage werden hier ihren Anfang nehmen. Denn es leuchtet ein, daß nach unserer Auffassung jener beiden Gewißheiten der Übergang von der einen zur anderen durch Aufgehen in dieselbe ganz undenkbar ist. Eine Gewißheit, die nur durch Zustimmung des Willens zustande kommen kann, kann natürlich niemals ohne eine solche, auf dem Wege des logischen Beweises, hervorgebracht werden, mit anderen Worten: eine sittliche Wahrheit kann niemals zu einer logischen Wahrheit werden. Und ferner: eine Gewißheit, deren Erscheinung in meinem Bewußtsein meiner Willkür entzogen ist, indem sie aus dem dunkeln Hintergrunde des Selbstbewußtseins spontan aufsteigt und von meinem Willen dann für mein sittliches Ich angeeignet wird, — kann niemals zu einer Gewißheit werden, welche willkürlich durch einen beliebig begonnenen Prozeß des Denkens und Beweisens erzeugt wird. Dies sind hart auf einander stoßende

Gegensätze. Und deshalb sagen wir: jene beiden Gewißheiten sind inkommensurable Größen.

Für die herrschende intellektualistische Anschauungsweise ist dies freilich ein „unerträglicher Dualismus", bei dem sich eine wissenschaftliche Behandlung der Religion gar nicht denken lasse. Man will deshalb durchaus die moralische Gewißheit der intellektuellen als eine niedere Art von Gewißheit unterstellen; und jene soll durch die Wissenschaft zu dieser erhoben oder geklärt werden. Selbst Leibnitz, der doch das unbewußte Geistesleben so trefflich beschrieben und auch das Gewissen in seine Rechte eingesetzt hat, stellt der certitude morale die wissenschaftliche als die certitude absolue entgegen, — als ob der kategorisch fordernde Imperativ an Absolutheit etwas vermissen ließe! — Nach dem Intellektualismus soll die moralische Gewißheit schließlich doch nur eine uneigentliche Gewißheit, wenigstens eine unvollkommene sein, die durch intellektuelle Vernunftgründe erst vervollkommnet werde. Natürlich ist das nur da möglich, wo das Wesen der freien Entscheidung, der Willkür, nicht erkannt oder wenigstens nicht gewürdigt ist, und die Versuche einer solchen einheitlichen Erkenntnistheorie müßten darum notwendig — wenn nicht die glückliche Inkonsequenz daran hinderte, — in eine Weltanschauung enden, in welcher die Freiheit, also auch Gott, keinen Raum hat.

Desto wichtiger ist es für uns, daß wir an der eigentümlichen Art und der originalen Selbständigkeit der moralischen Gewißheit festhalten, als einer wirklichen, in sich geschlossenen und sich selbst genügenden Gewißheit, die ihre besonderen eigentümlichen Gesetze hat, nach denen sie zustande kommt, und darum niemals mit den wissenschaftlichen Gewißheiten zu vermischen ist. Den Vorwurf des Dualismus fürchten wir ganz und gar nicht.[1]) Wir

1) Man hat den geistreichen Spottnamen der „doppelten Buchführung" dafür gebraucht (z. B. auch bei Hartmann a. a. O.). Allein wir können uns den Namen gut gefallen lassen. Die ihn tadelnd gebrauchen, haben wahrscheinlich noch nie eine doppelte Buchführung gesehen, deren Wesen eben darin besteht, daß sie — nur scheinbar komplizierter — alle Größen viel einfacher in ihrem wahren Wert vorführt und am Schluß eine desto sicherere Harmonie darstellt.

wiſſen nicht, mit welchem Rechte man für den menſchlichen Geiſt eine innere Harmonie in Anſpruch nehmen will, gegen die der von uns beſchriebene Zuſtand als eine Beleidigung erſchiene. Ich werfe die Frage auf — und bitte um Antwort: ob auch der verwegenſte Moniſt nicht zugeben muß, daß ihm Wahrheiten unumſtößlich feſtſtehen, die er nicht nur wiſſenſchaftlich noch nicht bewieſen hat, ſondern von denen er auch die Unmöglichkeit einſieht, ſie jemals wiſſenſchaftlich beweiſen zu können, ohne darum an der ſittlichen Einheit ſeiner Perſon zu zweifeln? — Ich ſehe ſolche Vorwürfe wie die von dem „Dualismus“ für eine vollſtändig inhaltloſe Phraſe an, die in dem Munde deſſen, der Religion, in irgend welcher Form, als Wahrheit anerkennt, nur aus der Konnivenz gegen die augenblicklich gerade im Anſchwellen begriffene Flut der materialiſtiſchen Zeitſtrömung zu erklären iſt. Man möge die Quadratur des Kreiſes erſt ausführen, und das Gewiſſen auf eine arithmetiſche Formel bringen, dann wollen wir allem „Dualismus“ auf ewig entſagen.

Wir ſind nun aber auch im ſtande, die Gründe für jene pſychologiſchen Erſcheinungen, deren Anerkennung man unter dem Vorwande eines unerträglichen Dualismus verweigert, auf einem Gebiete nachzuweiſen, wo die Einheit der ſittlichen Perſönlichkeit gar keine Gefahr läuft. Wir haben bereits nachgewieſen, daß es Verhältniſſe giebt, welche der wiſſenſchaftlichen Gewißheit mit ihren Hilfsmitteln unzugänglich ſind. Es waren kurz geſagt die Fragen nach dem Leben, dem Urſprung der Welt und dem Urſprung des Denkens. Das ſind aber lauter ſolche Fragen, welche das Subjekt in erſter Linie nicht um der Dinge willen, ſondern um ſeiner ſelbſt willen aufwirft, bei welchen es ſich alſo außer dem Intereſſe des Wiſſens um das Intereſſe der eigenen Exiſtenz handelt. Denn der Frage nach dem Urſprung des Lebens entſpricht die andere nach ſeinem Vergehen, alſo auch nach dem eventuellen Fortleben und die nach dem transcendenten Geiſt. Werden derartige Fragen ohne das perſönliche, rein im wiſſenſchaftlichen Intereſſe behandelt, ſo werden dieſe Dinge in ihrem Weſen verletzt. Sie wollen darauf angeſehen werden, daß es bei ihnen nicht allein darauf ankommt, welches Weſen und welchen

Wert sie an sich haben, sondern welchen Wert sie für das Subjekt haben. Zu einer solchen Fragestellung drängt die persönliche Forderung, welche in dem innerlich empfundenen Gewissensurteil mit gesetzt ist. Man wird auch finden, daß das Gebiet, was der Wissenschaft unzugänglich ist und dasjenige, was die Fragen des subjektiven Interesses hergiebt, identisch ist, daß also alle Fragen, für die es eine objektiv giltige Beantwortung nicht giebt, sich mit unerbittlichem Ernste an das Subjekt richten, um von ihm eine subjektiv giltige Antwort, eine sittliche Entscheidung zu verlangen. Und ebenso umgekehrt: alle die Fragen, welche im Interesse der subjektiven Stellung aufgeworfen worden, um den Wert zu erfahren, den die Dinge für das Subjekt haben, stellen sich als solche heraus, auf die es eine allgemein giltige, mit dem Charakter der logischen Notwendigkeit bekleidete Antwort nicht giebt.

So sind es also verschiedene Gebiete, auch sachlich geschiedene, auf denen die beiden Gewißheiten Geltung haben. Die Grenze bildet das Subjekt selbst. Wird darum eine solche Grenze zwischen wissenschaftlicher und moralischer Gewißheit geleugnet und die letztere zu einer nur tieferen Stufe herabgedrückt, so bedeutet das im Grunde eine Leugnung des selbständigen Personlebens des Menschen, — wie ja denn eine solche auch thatsächlich im Materialismus ganz handfest,[1]) und im Pantheismus nicht weniger deutlich zu Tage tritt, mehr oder weniger aber in der Konsequenz aller spekulativen Systeme liegt.[2])

1) Die Ansicht, daß wir alle nur Teile der Materie sind, die sich zufällig in diese Teilung begeben hat, zufällig sich so entwickelt, daß wir denken und Selbstbewußtsein haben, darf gewiß eine Leugnung der Selbständigkeit der sittlichen Existenzen genannt werden.

2) Möchte man nur nicht glauben, daß mit den obigen Urteilen eine Widerlegung jener Systeme gegeben sein soll. Vielleicht haben jene Systeme Recht und wir Unrecht? Vielleicht ist die Rede von einer sittlichen Persönlichkeit nur ein altes Vorurteil? — Vielmehr kann vom empirischen Standpunkte aus nur umgekehrt, von der Thatsächlichkeit jener in die Logik nicht aufgehenden moralischen Gewißheit aus, gegen jene Systeme bewiesen, und von hier aus dann erst die Berechtigung zu der Rede von der sittlichen

Aber auch im einzelnen Falle muß es sich immer rächen, wenn hier Grenzüberschreitungen stattfinden. Will man da, wo es sich um wissenschaftliche Beweise handelt, also auf dem Gebiete der der Erfahrung objektiv vorliegenden Erscheinungen, hinter sittliche Überzeugungen sich verschanzen, so muß die Sittlichkeit ebenso darunter leiden wie die Wissenschaft. Nicht minder aber leiden beide Einbuße, wenn man die Gegenstände, deren Wesen darin besteht, daß sie für das Subjekt in seiner sittlichen Existenz einen bestimmten Wert haben, und die durch sittliche Erfahrung dem Menschen nahe treten, mit sachlicher Kühle behandeln, d. h. das persönliche Interesse, das sie erheischen, abwehren und sie lediglich als wissenschaftliche Objekte betrachten will. Man mag auf diesem Wege z. B. die Gottesidee ablehnen oder sie beweisen, — in beiden Fällen ist das Wesen derselben tötlich verletzt, wonach sie etwas ist, das durch sittliche Erfahrung vermittelt wird und sich an das Ja oder Nein des Subjektes wendet, um dessen eigene Existenz, seine Beseligung oder seine Zerstörung, daran zu knüpfen.

§ 68. Je schärfer wir nach allem Obigen den Unterschied und den trennenden Charakter der beiden Arten von Gewißheit hervorheben, desto dringender freilich wird für uns die Aufgabe, Rechenschaft darüber abzulegen, wie es zu denken sei, daß sie jemals in Beziehung zu einander treten können. Wissenschaftliche Behandlung der Religion heißt nach unseren bisherigen Darlegungen so viel als: Unterwerfung einer moralischen, sittlich-religiösen Gewißheit mit ihren Gegenständen unter die Gesetze der wissenschaftlichen Gewißheit. Erhoben soll jene zu dieser nicht werden, in einander aufgehen sollen sie nicht. Welche Anknüpfungen liegen denn aber in der moralischen für die intellektuelle? — oder welche Erkenntniselemente sind mit jener ersteren verbunden? — Wenn wir solche in derselben gar nicht nach-

---

Persönlichkeit erschlossen werden. Welche Bedeutung liegt demnach in jenen empirischen psychologischen Anschauungen! Vgl. Das Gewissen, eine Betrachtung von J. K. Passavant. Frankfurt a. M. 1857.

weisen könnten, so würden wir dem Einwande, daß die moralische Gewißheit gar keine selbständige Gewißheit sondern nur eine niedere, nicht abgeklärte Stufe derselben sei, Berechtigung zuerkennen müssen. Es gilt deshalb jetzt für uns die eigentümlichen Gesetze weiter nachzuweisen, nach denen die moralische Gewißheit sich vollzieht und zu den übrigen psychologischen Funktionen sich in Beziehung setzt.

Wir blieben oben stehen vor der Unmöglichkeit, die Allgemeingiltigkeit eines moralisch begründeten Urteils, an welcher das Subjekt mit absoluter Gewißheit gebunden ist, zu beweisen. Nun fragt es sich: hat denn das moralische Subjekt gar keine Möglichkeit, seine Überzeugungen auf andere zu übertragen? Hat es auch keinen Maßstab, an dem es dieselben für sich selbst messen kann, was doch dringend nötig wird, wenn es die Erfahrung von der Wandelbarkeit der sittlichen Beurteilungen macht? Bleibt ihm nichts übrig, als sich in dumpfer Resignation den von innen aus dem dunkeln Schachte emporsteigenden Impulsen zu ergeben und zu warten, bis dort vielleicht wieder einmal etwas anderes emporsteigt? — Dann müßte in der That die moralische Gewißheit jeder bewußten Begründung, jeder Rechenschaft über sich selbst entbehren, und ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Gewißheit würde ein höchst ungünstiges sein. So verhält es sich aber keineswegs. Vielmehr hat auch sie ihre Überzeugungen und Begründungen, nur alles in eigentümlicher Weise.

Wir fassen zunächst einen bisher nur angedeuteten Unterschied näher ins Auge, d. i. der zwischen dem Moment einer moralischen Gewißheit selbst als eines Zustandes und zwischen der sittlich-religiösen Ansicht, welche sich auf jenen, als auf eine innere Erfahrung gründet. Erinnern wir uns daran, daß jene Gewißheit nicht eine unmittelbare war, sondern eine durch die Willensentscheidung des Subjektes erst vollendete. Als etwas Unmittelbares tritt nur die unwillkürlich empfundene Abmahnung oder Zustimmung in Bezug auf das Handeln auf, d. i. die eigentliche Gewissensregung. Wäre mit einer solchen die sittliche Überzeugung selbst schon vorhanden, so würde auch diese einen unmittelbaren Charakter an sich haben. Und solche un-

mittelbaren Gewißheiten giebt es, z. B. die Ahnung, nicht in jenem etwas verschwommenen Sinne, in welchem man dieselbe früher mit Wissen und Glauben zusammenstellte als die unterste Stufe der dunkeln Vorstellungen, — sondern in dem ganz bestimmten Sinne des Vorgefühls.[1]) Wo dieselbe auftritt, ist sie mit absoluter Gewißheit bekleidet und hat ganz unmittelbaren Charakter; was das Subjekt außerdem dabei empfindet, ist gleichgiltig, weil die Ahnung mit diesem einen unmittelbaren Bewußtsein von etwas Bevorstehendem abgeschlossen ist. Ganz anders verhält es sich mit der unmittelbaren Empfindung, die in dem Gewissen an das Tageslicht des Bewußtseins tritt; in ihr liegt noch eine Forderung beschlossen, das Gewissen wird als Trieb empfunden, richtet sich an den Willen des Subjektes, und aus diesem Grunde gehört zur Vollendung der sittlichen Gewißheit die Zustimmung. Nun kann eine Zustimmung des Willens nicht erfolgen ohne bewußte Unterscheidung zwischen dem Gewählten und dem Verworfenen. Und in dieser Unterscheidung sind die ersten Elemente der Begriffsbildung gegeben. Das moralische Subjekt eignet sich in seiner Entscheidung ein Urteil an über bestimmte Begriffe. Und in der Klarheit dieses Urteils liegt seine Fähigkeit, als Obersatz zu weiteren Schlüssen benutzt zu werden.

Wir haben also bei dem Prozesse der Urteilsbildung auf dem sittlich-religiösen Gebiete folgende Elemente zu unterscheiden: erstlich die unmittelbar empfundene Forderung des Gewissens, welche dem Selbstbewußtsein objektiv gegenübersteht, — zweitens die Bejahung derselben durch den Willen, wodurch die Absolutheit jener Forderung sich überträgt auf die mit dieser Bejahung entstandene Beurteilung eines einzelnen Falles (moralische Gewißheit) —

---

1) Wer diese psychologische Thatsache der Ahnung leugnen und sie in das Bereich der Altweibermärchen verweisen will, mit dem können wir nicht rechten. Wir halten das für geistige Beschränktheit, die sehr üble Vorurteile erweckt in Bezug auf die philosophische „Theorie“ des Betreffenden, in welche so handgreifliche Thatsachen nicht hineinpassen. Wir halten die Ahnung oder das Vorgefühl übrigens für nichts Prophetisches oder dgl., sondern für etwas ebenso Natürliches aber Unbegreifliches wie andere psychologische Funktionen.

drittens das aus dieſer Beurteilung ſich ergebende allgemeine Urteil über die in der durchlebten Erfahrung klargeſtellten Begriffe (ſittliche Überzeugung, ſittlich-religiöſe Anſicht) — und viertens die aus dieſem Urteile weiter gemachten Folgerungen. Die moraliſche Gewißheit kommt durch ein inneres Erlebnis zu ſtande, indem auf die Bejahung einer dem Selbſtbewußtſein objektiv und doch innerlich gegenüberſtehenden Forderung eine mit abſoluter Gewißheit bekleidete Urteilsbildung folgt. Dieſes innere Erlebnis können wir betrachten als eine *pſychologiſche Erfahrung*, aus der ſich — wie in den Erfahrungswiſſenſchaften aus *ſinnlichen Erfahrungen* — Schlüſſe ziehen laſſen. Und aus der Summe mehrerer pſychologiſcher Erfahrungen baut ſich ein Syſtem von Urteilen auf, welches ſelbſt eine Erfahrungswiſſenſchaft repräſentiert. Die Sätze dieſer letzteren werden dann Beſtandteile des bewußten geiſtigen Beſitzes des Menſchen, welche er, wie wiſſenſchaftliche Überzeugungen, willkürlich wieder in ſich hervorzurufen, ſich ihrer zu erinnern, ſich auf ſie zu beziehen vermag. Die dem Subjekte auf dieſe Weiſe gewordenen Erkenntniſſe unterſcheiden ſich für ſein Bewußtſein nicht von anderen auf wiſſenſchaftlichem, objektiv giltigen Wege gewonnenen Erkenntniſſen. Die einen wie die anderen ſind für das Bewußtſein „begründete Urteile.“ Sie bilden zuſammen den geiſtigen Beſitz des Subjektes, der ſich auf verſchiedenartige Weiſe innerlich ordnen läßt und keinen größeren Unterſchied der Qualität in ſich aufweiſt als die Gegenſtände ſelbſt, auf welche ſich die Erkenntniſſe beziehen. Nur muß ſich das wiſſende oder urteilende Subjekt ſtets bewußt bleiben, daß es zu der Aneignung der *hier* in Rede ſtehenden Urteile oder Erkenntniſſe gelangt iſt auf Grund einer ſittlichen Erfahrung, daß ſie alſo nur ſubjektive Giltigkeit haben.

Nur in dem inneren Erlebniſſe hat jene Anſicht oder Überzeugung ihre Begründung und teilt mit demſelben ihre Schickſale. Wenn ſich jene erſte innere Erfahrung nicht wiederholt, ſo daß in der Länge der Zeit die Erinnerung an ſie erblaßt, ſo verliert auch die durch ſie einſtmals begründete Anſicht ihre Kraft, wenn ſie auch zunächſt noch als ein Erinne-

rungsbild dem geistigen Besitzstande des Menschen einverleibt bleibt. Nun treten aber vielleicht noch andere innere Erfahrungen hinzu, die den Geist nach anderen Richtungen in Anspruch nehmen, oder gar die sich mit den früheren in Widerspruch setzen, — dann entstehen Zweifel. Man versucht dieselben niederzuschlagen durch vernunftgemäße Überlegungen, wie man auch seine wissenschaftlichen Ansichten, wenn sie bedroht erscheinen, durch vernünftige Beweise zu stützen unternimmt. Allein da hier kein erstes Begründendes mehr vorhanden ist, indem die frühere innere Erfahrung in Vergessenheit geraten oder durch spätere beseitigt oder berichtigt ist, so reißt die Kette der begründenden Reflexionen fortwährend ab, und es geht zum mindesten die Energie und Frische, die zum Wesen der moralisch begründeten Überzeugungen gehört, verloren. — Wiederholt sich aber die erste innere Erfahrung, so befestigt sich die auf ihr ruhende sittlich-religiöse Ansicht, und indem diese sich in derselben Richtung stets wiederholenden inneren Erfahrungen ein immer größeres Gebiet des geistigen Lebens beleuchten, sich also vertiefen, so bestätigen sie und begründen sie dem Subjekte auch immer mehr seine Überzeugungen. Aus der Beschaffenheit seiner Erfahrungen, aus dem systematischen Gange derselben, schließt es auf den Charakter der die inneren Erfahrungen bewirkenden Mächte.

Hier haben wir den Unterschied zwischen den Gesetzen, nach denen die auf objektiv wissenschaftliche Erfahrung begründete Überzeugung und die auf sittlicher Erfahrung beruhende zu stande kommt. Die Glieder des Beweises für die erstere liegen alle fertig da und der Verstand hat sie nur aufzusuchen und zusammenzusetzen. Die Glieder des Beweises für die letztere sind in geschichtlicher Erfahrung von dem Subjekte erst zu erleben. Von diesen Erlebnissen, ihrer Konstanz, ihrer Frische und Energie hängt das Zustandekommen des Beweises ab. Und auf sie selbst hat wiederum die sittliche Entscheidung des Subjektes den größten Einfluß. Denn durch immer wiederholte aufrichtige Anerkennung der Forderungen des Gewissens beschleunigt sich die Klarheit der Beurteilung aller in Frage kommenden Verhältnisse, und dies dient zur Befestigung der sittlich-religiösen Überzeugungen

und giebt die Fähigkeit, sich selbst und anderen die verlangte Rechenschaft darüber abzulegen.[1])

Die evangelisch-christliche Glaubensüberzeugung, welche wir als außerwissenschaftliche Voraussetzung für die wissenschaftliche Arbeit in der theologischen Fakultät bezeichneten, gehört ihrem allgemeinen Wesen nach zu diesen Erscheinungen. Sie besteht aus allgemeinen Urteilen, welche infolge innerer sittlicher Erfahrungen gebildet sind (die dritte der soeben von uns getrennten vier Klassen von psychologischen Erscheinungen). Wir müssen nun, nachdem wir bisher nur das allgemeine Schema des Prozesses, auf dem sich sittlich-religiöse Ansichten bilden, beschrieben haben, diese letzteren in der konkreten Form erörtern, wie sie in der evangelisch-christlichen Glaubensüberzeugung vorliegt, nach dem, was diese über sich selbst aussagt.

§ 69. Für die Darstellung der christlichen Glaubensüberzeugung in ihrem besonderen Wesen sind die Urkunden derselben maßgebend, das sind die Bücher des Alten und Neuen Testamentes. In erster Linie kommen dabei zwar die apostolischen Briefe in Betracht, als originale Selbstzeugnisse; aber es finden sich auch schon in den Reden Jesu Forderungen und Verheißungen, welche die besondere Art der Überzeugung seiner Jünger zum Gegenstande haben. Und ebenso wird die innere Stellung der Gläubigen des Alten Testamentes von den Aposteln als eine der christlichen Überzeugung konforme behandelt.[2]) Der bezeichnende Name aber für unseren Gegenstand ist πιστις. Die Etymologie giebt

1) Von diesem Gesetze der moralischen Gewißheit aus ist der methodistische Grundsatz von der Bekehrungsfabrik richtig zu beurteilen, welcher neuerdings auch außerhalb der methodistischen Gemeinschaft viel Beifall findet. Es soll mit dieser Bemerkung nicht geleugnet werden, daß es Momente der Erleuchtung und Bekehrung giebt, die — zumeist nach langen Kämpfen — plötzlich eintreten und unvergeßliche Anfangspunkte bilden für das neue Glaubensleben; aber doch eben nur Anfangspunkte.

2) Daß die Verfasser des Neuen Testamentes das Alte so ansehen, ist nicht bestritten. Die Gegner des Alten Testamentes können eben nur die Apostel selbst eines Irrtums zeihen; vgl. über diese Frage Cremer in der dogmat. Prinzipienlehre, Zöcklers Handbuch ꝛc. III. S. 52. (2. Aufl. 1885).

bei Begriffsbestimmungen selten den Ausschlag, besonders bei einer so charakteristischen und so revolutionierend wirkenden Erscheinung wie das Christentum ist. Auch in diesem Falle gewinnen wir aus der etymologischen Erklärung lediglich die Bestimmung der Festigkeit der Überzeugung, ohne daß daraus hervorgeht, ob dieselbe eine vermittelte oder eine unmittelbare, eine wissenschaftliche oder eine moralische Gewißheit sei.[1]) Durch die Aussagen der hl. Schrift aber wird diese Frage auf die klarste Weise beantwortet. Zunächst steht es fest, daß die Überzeugung des Glaubens von absoluter Gewißheit ist. Paulus sagt nicht nur von sich selbst aus: er sei seiner Sache so gewiß, daß nichts, was man nur erdenken oder aufzählen könnte, ihn daran irre machen würde (Röm. 8, 38), sondern er verlangt auch von den Gemeindegliedern eine unerschütterliche Gewißheit, die weder durch die höchste menschliche Autorität, noch durch eventuelle Einflüsse einer übersinnlichen Macht wankend gemacht werden könnte (Gal. 1, 8), und auf Befestigung ihrer Überzeugung erklärt er wiederholt seine Thätigkeit gerichtet. Auch durch die Definition des Glaubens in Hebr. 11, 1 als ὑποστασις ἐλπιζομενων soll jedenfalls etwas absolut Sicheres in der Überzeugung bezeichnet werden. Diese Gewißheit wird aber ausdrücklich als eine solche bezeichnet, welche nicht durch die Mittel und Wege des verstandesmäßigen logischen Verfahrens erzeugt werde,

1) Ebenso im Lateinischen und Hebräischen. Der deutsche Name Glaube sagt über die Art dieser Gewißheit eigentlich am meisten aus. Ich leite denselben in seiner althochdeutschen Wurzel galauhjan, galiubjan von der Sanskritwurzel lubh her = zuneigen, binden (weder von lab = nehmen, noch von lap = sprechen). Davon ar-ur-erlauben = aus einer Pflicht entlassen, ge-loben, ver-loben = sich verhaften. Verwandt sind lat. libet, lubet, griech. λιπτω. Überall liegt der Sinn einer Neigung oder Bindung des Gemütes zu Grunde. Vielleicht ist die große Klasse von Wurzeln, welche ein Anhängen bedeuten (zusammenhängend mit dem Begriff des Fetten), mit diesem Stamme verwandt: Hebräisch (und arabisch) א-ל-ף, י-ל-ף, ח-ל-ב (auch ל-ב-ב?), griechisch λιπος, deutsch k-leben ꝛc. Mir scheint darum die von Kahnis mitgeteilte Erklärung Leos (Luth. Dogmatik, 1861, S. 139 ff.), welche auf die Bedeutung schützen, med. sich geborgen fühlen (Glaube und Laube) hina. skommt, nicht die richtige.

den wissenschaftlichen Beweis lehnt sie als Maßstab für sich mit aller Entschiedenheit ab (1. Cor. 2). Sie will also *nicht als wissenschaftliche sondern als moralische Gewißheit* angesehen sein. Und von so durchschlagendem Charakter ist sie, daß der Gläubige seine Überzeugungen, welche er mit dieser moralischen Gewißheit besitzt, zum Prinzipe der Beurteilung aller Dinge macht. Er giebt alles daran, wenn es seinem Glauben widerstreitet: seine irdischen Güter, seine Glieder, Leib und Leben. In der Sterbensfreudigkeit der Märtyrer ist diese Glaubensgewißheit auf das herrlichste zum Ausdruck gekommen.

Es ist früher schon darauf hingewiesen worden, und ich wiederhole es an dieser Stelle ausdrücklich, daß der christliche Glaube diese Absolutheit der Überzeugung mit jeder energischen religiösen Glaubensform teilt, daß also die Gewißheit keine unterscheidende Eigentümlichkeit der christlichen Religion bildet. Von der Bereitwilligkeit, um des Glaubens willen zu sterben, finden wir auch bei den nichtchristlichen Religionen erstaunliche Beispiele, und die Selbstmorde der Hindu aus religiösen Gründen (z. B. am Feste des Dschaggarnauth) dürften nicht minder als Beweise für die absolute Gewißheit ihrer religiösen Überzeugung anzuführen sein. Wichtig ist diese Bemerkung darum, weil der Christ leicht geneigt ist, seine subjektive Gewißheit als einen objektiven Beweis anzusehen, was gänzlich verfehlt sein würde.

Einen wesentlichen Unterschied aber von anderen religiösen Erscheinungen finden wir bei der christlichen Glaubensüberzeugung darin, daß hier ein klares Bewußtsein gefordert wird über ihre eigenen Gründe (vgl. oben S. 291). Und daran schließt sich eine zweite Wesensbestimmung des christlichen Glaubens an. Wir haben denselben als eine Überzeugung von absoluter Gewißheit erkannt. Da dies keine wissenschaftliche sein soll, so mußten wir sie eine moralische nennen. Wir können nun aber auch konstatieren, daß die Bestimmung einer solchen, wonach sie *nicht eine unmittelbare ist, sondern durch eine bewußte Willensentscheidung zu stande kommt*, ausdrücklich von der christlichen Glaubensüberzeugung in Anspruch genommen wird. Das Bewußtsein des Gläubigen um seine Stellung zu Gott ist kein

unmittelbares, sondern ist das Bewußtsein um den Abschluß eines inneren Prozesses, bei welchem sittliche Entscheidungen und vernünftige Überlegungen von verschiedenen Seiten her das Selbstbewußtsein in Anspruch genommen haben. Unvermittelt, d. h. plötzlich und ohne willkürliche Erregung vorhanden, ist z. B. der empfundene Trieb des Gewissens. Aber das „Gottesbewußtsein" des Christen ist sich immer bewußt, Frucht und Folge eines Gehorsams zu sein unter eine objektiv herantretende Wahrheit als Forderung.[1]) Stellt man sich deutlich vor, was der Ausdruck „unmittelbares Bewußtsein" besagen will, so weiß ich nicht, wie man die christliche Glaubensgewißheit, welche in den Briefen der Apostel auftritt, damit irgendwie identifizieren will (vgl. darüber auch § 71).

Der christliche Glaube ist also eine mit absoluter Gewißheit bekleidete, durch eine bewußte Willensentscheidung entstandene moralische Überzeugung, wie dieselbe im Allgemeinen in § 65—67 beschrieben ist. Nun wurde aber ebenda stets die Voraussetzung gemacht, daß die Entscheidung des Willens erfolge gegenüber einer Forderung, die von irgend welcher objektiven Macht ausgehe. So will nun auch die christliche Glaubensüberzeugung dafür angesehen werden, daß sie durch das Einwirken einer geistigen Macht zu stande gekommen sei, welche einerseits dem Menschen objektiv gegenübersteht und durch äußere Vermittelungen und Veranstaltungen ihm nahe kommt, und welche doch andererseits an der Stelle des Gewissens das Subjekt für sich in Anspruch nimmt, indem sich ihre Forderungen mit denen des Gewissens vereinigen, so daß sie statt einer Einsicht oder Erkenntnis, welche sich dem logischen Zwange beugt, vielmehr eine Anerkennung des Willens verlangt, und dann ein moralisches Urteil erzeugt, mit jener eigentümlichen Gewißheit, welche die Bejahung des Willens mit sich führt. Die Anerkennung aber, welche gefordert wird, geht dahin, daß jene

1) Kaftan sagt treffend: „Für die spezifische Art des christlichen Abhängigkeitsbewußtseins haben die Apostel, wenn ich recht sehe, den Ausdruck ὑπακοη της πιστεως gebildet." Wesen der christl. Religion. Basel, 1881. S. 123.

Macht, von der die Forderung ausgeht, wirklich existiere, daß sie eine außerhalb des Subjektes vorhandene Realität habe oder von objektiver Wahrheit sei.

Unsere weitere Untersuchung wird sich demnach darauf richten müssen, von welcher Art diese objektive Macht ist, was für ein psychologischer Bestand im Menschen von ihr vorausgesetzt wird und welche psychologischen Funktionen und geistigen Prozesse sie erregen will. Diese Fragen gehören zur Kompetenz der Wissenschaft, d. h. in das Gebiet derjenigen Erscheinungen, über welche es allgemein zugängliche Erfahrungen und darum allgemein gültige Urteile giebt. Will aber die kirchliche Theologie als Wissenschaft auftreten und doch außerwissenschaftliche Voraussetzungen machen, so muß sie sich deutlich erklären über die wissenschaftliche Berechtigung dieser Voraussetzungen, soweit dieselben der wissenschaftlichen Kompetenz unterworfen sind. In diesem Sinne werden wir also den Prozeß der Vermittelung, durch welchen die christliche Gewißheit entsteht, näher zu untersuchen haben.

Vorweg ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß wir dabei die Frage nicht umgehen können, wie weit sich die christliche Glaubensgewißheit in dem Prozesse ihrer Entwickelung von anderen religiösen Überzeugungen unterscheidet, und was sie mit denselben in formeller Beziehung teilt. Diese Auseinandersetzung ist nicht etwa deshalb nötig, weil dem Entstehen des christlichen Glaubens eine andere, außerchristliche religiöse Entwickelung vorangehen müßte, so daß zu den Elementen der christlichen Glaubensentwickelung irgend eine natürliche religiöse Ansicht, Natur- oder Vernunftreligion, gehörte. Dies ist nicht der Fall. Zwar können gewisse sittliche und religiöse Vorstellungen als eine Vorschule für die christliche Verkündigung bezeichnet werden, aber es sind nicht so sehr die Ansichten eines Menschen, welche ihn für jene Verkündigung empfänglich machen, als vielmehr seine innere Aufrichtigkeit, seine gewissenhafte Verwertung der allgemein menschlichen religiösen Anlage.[1]) Auch die

1) Dieser Gedanke liegt den Ausdrücken Jesu im Ev. Johannis zu Grunde: ὁ ὢν ἐκ του θεου und ἐκ της ἀληθειας, oder ὁ ἀκουσας παρα

höchste und reinste Religionsbildung kann es nicht entbehrlich machen, daß bei ihr an die natürliche religiöse Anlage erst wieder angeknüpft werde, — wie umgekehrt auch der verkommenste religiöse Entwickelungsstand die christliche Predigt nicht hindert, das allgemein Menschliche aus demselben herauszuschälen und an dieses seinen Appell zu richten. — Der Grund, weshalb für uns die außerchristliche Religionsentwickelung mit heranzuziehen so wichtig ist, ist vielmehr folgender: Nach den Anschauungen der hl. Schrift setzt jeder religiöse Glaube gewisse innere und äußere Verhältnisse voraus; die inneren sind psychologische Anlagen und die äußeren sind historische Ereignisse und kosmische Verhältnisse. Zur Entstehung der christlichen Glaubensüberzeugung ist daneben noch die Einwirkung einer spezifischen Potenz erforderlich, welche als göttliche Offenbarung bezeichnet wird, die in der Fleischwerdung des λογος und in der an seine Jünger erfolgten ἀποκαλυψις besteht. Aber auch für die einfachste Religion, die einfachste Annahme von Beziehungen zu einem Wesen, das der Mensch Gott nennt, genügt die bloße innere Anlage nicht. Der Mensch besitzt in seinem natürlichen Bestande von psychologischen Funktionen keine Anlage, die ihm als solche auch nur den ersten Anfang einer gewissen religiösen Befriedigung zu verschaffen im stande wäre. Es müssen religiöse Anschauungen in der Menschheit entstehen, — aber nicht ohne das Zusammenwirken jener inneren mit äußeren Verhältnissen (kosmischer und historischer Art). Die hl. Schrift schreibt dem menschlichen Geiste keinen sittlich-religiösen Inhalt zu, sondern nur die Fähigkeit einen solchen aufzunehmen und das Bedürfnis danach. Wären nun neben den psychologischen jene allgemeinen kosmischen und historischen Verhältnisse zum Entstehen der Religion nicht erforderlich, so wäre eine religiöse Überzeugung denkbar, die auf unmittelbare Weise entstanden ist, und es könnte von da aus der sittlich vermittelte Charakter des christlichen

---

του πατρος και μαθων ἐρχεται προς με; auch dem Ausdrucke aus Apostelgesch. 10, 35: ὁ φοβουμενος αὐτον και ἐργαζομενος δικαιοσυνην δεκτος αὐτῳ ἐστιν.

Glaubens stets in Frage gestellt oder beeinträchtigt werden durch die Anknüpfung an die nicht sittlichen, sondern rein natürlichen und unmittelbar vorhandenen Zustände auf dem allgemein menschlichen Gebiete. So sehen wir es fortwährend auf dem Gebiete der modernen Theologie und der Religionsphilosophie sich wiederholen, daß von einem natürlich vorhandenen religiösen Urdatum aus die ganze Religion, auch die christliche, auf dem Wege der sprunglosen intellektuellen Entwickelung abgeleitet wird. Für eine solche hat dann die Frage, auf die für uns jetzt alles ankommt, gar keine Bedeutung mehr, nämlich die Frage: wie durch die Zustimmung des Willens zu den an ihn herantretenden Forderungen eine Urteilsbildung über die objektive Wahrheit derjenigen Macht entstehen kann, von der jene Forderungen ausgehen.

Um uns den Boden zu bereiten für eine Darstellung der von der christlichen Glaubensüberzeugung vorausgesetzten religiösen Anlage, an welche die christliche Verkündigung anknüpft, müssen wir darum vorher die beiden Vorstellungen widerlegen, an welche eine intellektualistische Religionserklärung stets wird anknüpfen können, das ist die von dem natürlich sittlichen Inhalte des Gewissens, und die von einem zum natürlichen Wesensbestande des Menschen gehörigen unmittelbaren Gottesbewußtsein. Beide scheinen uns mit den Bedingungen der christlichen Glaubensüberzeugung, welche die Voraussetzung der kirchlichen Theologie bildet, nicht verträglich.

§ 70. Den vollständigen Beweis dafür, daß sich aus den natürlich sittlichen Ansichten der Menschheit, oder aus den sämtlichen Gewissensaussagen, eine allgemeine Moral, die als sittlicher Inhalt der menschlichen Natur oder des menschlichen Geistes zu bezeichnen wäre, nicht ergiebt, könnte nur die allgemeine vergleichende Sittenkunde führen. Da zu einer solchen bisher erst die disjecta membra vorhanden sind, so bleibt uns vor der Hand nichts übrig, als unsere entgegengesetzten Behauptungen aufzustellen, die wir für konform mit den Anschauungen der heiligen Schrift halten, sowie nachzuweisen, daß die Beweise, die man für solchen sittlichen Inhalt hat beibringen wollen, nicht gelungen sind, wenigstens die

Gesichtspunkte aufzustellen, unter denen diese ganze Frage zu beurteilen ist. Kähler, der durch seine Arbeit[1]) den ersten Grund gelegt hat für eine wissenschaftliche Behandlung des Gewissens, welche auf gesicherte Resultate ausgeht, führt für den sittlichen Inhalt des Gewissens als Beweis an, daß sich bei dem Zusammenbruche der äußeren sittlich-religiösen Ordnungen im hellenischen Volksleben (wohin das Aufsuchen der ersten Wurzeln für Namen und Begriff eben führten) ein innerer richterlicher Zeuge eingefunden hätte für allgemein menschliche Lebensordnungen im Gegensatze zu den geschichtlich überlieferten. Diese allgemein menschlichen Lebensordnungen seien es, die das Gewissen sichtend heraushebe, „indem es den Finger immer wieder auf bestimmte Stellen mit besonderem Nachdrucke legt". So verdanke z. B. Antigone, in ihrer Opposition gegen das Gesetz des Staates, die Erkenntnis der Pflicht der Pietät gegen den gefallenen Bruder dem natürlich sittlichen Gehalte des Gewissens. „Die Geschichte der Ausprägung (des Begriffes und Namens) spricht mittelbar dafür, daß dem Menschen für sein sittliches Leben irgendwie ein Inhalt mitgegeben sei, dessen er sich mehr und mehr bewußt wird, wenn er, auf sich selbst gestellt, Freiheit und Reife genug gewinnt, um aus dem Verkehr mit seiner Welt bei sich selbst einzukehren und auf die Stimmen zu lauschen, die in seiner Brust bei den von außen erweckten Akkorden mitklingen oder je zuweilen von selbst ertönen" (S. 200). — Sollte wohl dasselbe Resultat sich entnehmen lassen aus einer Geschichte der sittlichen Begriffe, die ihre Blicke auf weitere Gebiete richtete, als auf die der hellenisch-römischen Kultur? Mit Recht weist Kähler darauf hin, daß das Gewissen eine hervorragende Rolle spielt in den Zeiten, wo sich allgemein herrschende sittliche Überzeugungen als solche auflösen; man kann hinzusetzen: oder wo sie Widersprüche in sich aufnehmen, wie in der mittelalterlichen Kirche; im einzelnen Menschenleben spielt es deshalb eine hervorragende Rolle in der sogenannten Übergangszeit. Allein aus diesem Umstande ist nicht zu folgern, daß in dem Gewissen

1) Das Gewissen, die Entwickelung seines Namens und seines Begriffs ꝛc. Halle, 1878. Vgl. hier bes. S. 191—215.

ein allgemein menschlicher sittlicher Inhalt auf das Selbstbewußtsein reagiere. Sondern wenn eine allgemein herrschende sittliche Überzeugung sich auflöst, so bleibt das einzelne Subjekt in größerem oder geringerem Maße noch mit dem sittlichen Inhalte der in das Wanken geratenen Überlieferung getränkt und von hier aus ergeben sich die Konflikte. Ganz wie Antigone treten, unter der Auflösung der herrschenden Ideen in Indien, die Witwen für ihre sittliche Pflicht sich mit der Leiche ihres Gatten zu verbrennen ein, gegenüber den geltenden Staatsgesetzen. Und wenn sich auch die hellenische Heldin gegenüber diesen letzteren auf „der Götter ewig ungeschriebenes Gesetz" beruft, so stellt sie sich damit nicht auf einen ihr vom Gewissen gezeigten neuen sittlichen Standpunkt, sondern auf den reineren alten Standpunkt der väterlich frommen Tradition. Die Tradition ist es, durch welche überall — wie verschieden geformt, beeinflußt oder zusammengesetzt dieselbe erscheine — das sittliche Bewußtsein seinen Inhalt empfängt.

Die Einsicht in diesen Zusammenhang würde unseres Erachtens erleichtert sein, wenn über den richtigen Gesichtspunkt für die Behandlung der Ethik mehr Einverständnis herrschte, für welche wir eine stärkere Betonung der Güterlehre wünschen möchten. Denn aus der Ansicht über die Güter ergiebt sich erst die Gestaltung der Pflichten. Die christliche und israelitische Ethik besteht z. B. wesentlich in neuen Belehrungen über die Güter, Ehe, Eigentum ꝛc. Nur soweit über diese ein Einverständnis herrscht, finden wir übereinstimmende Aussagen des sittlichen Bewußtseins in der Menschheit. Zu solchem Einverständnisse führt aber die ganze soziale und geistige Entwicklung. Der Begriff des Stehlens z. B. als eines Unrechts setzt ganz bestimmte Entwicklungen voraus, welche zu dem Begriffe des Privateigentums geführt haben, der in dem sittlichen Inhalte des Menschen keineswegs von Natur gegeben ist. Wir können darum die Beschreibung des Gewissens bei Kähler, wonach es „den Finger immer wieder auf bestimmte Stellen mit besonderem Nachdrucke legt", nicht als zutreffend anerkennen, glauben vielmehr, daß der gemeinsame Boden für eine allgemeine menschliche Moral, die sich aus jener „sichtenden"

Thätigkeit des Gewissens ausziehen ließe, sehr schmal ausfallen würde, nämlich daß nicht mehr und nicht weniger Tugenden darauf Platz hätten, als sich aus der formalen Forderung des Gewissens, der Übereinstimmung mit sich selbst, direkt ableiten lassen.

Wir behaupten keineswegs, daß sich nicht durch Reflexion aus der Thatsache des Gewissens sittliche Ideen ableiten lassen. Wir haben oben auf die bildende Kraft des Gewissens in dieser Beziehung bereits hingewiesen. Besonders ist es die Idee der Vergeltung, der Gerechtigkeit, welche eine stete Wirkung jener Erfahrung von einem inneren Gerichtshofe zu bilden scheint. Unter dem sittlichen Inhalte des Menschengeistes versteht man aber für gewöhnlich nicht die allgemeinen sittlichen Ideen der Pflicht, der Verantwortlichkeit, der vergeltenden Gerechtigkeit, sondern bestimmte Ansichten über pflichtmäßiges Handeln gegenüber den konkreten Aufgaben des Lebens. Und da leugnen wir die Möglichkeit nachzuweisen, daß in dieser Beziehung der Mensch, sich selbst überlassen, aus dem Schachte seines Innern durch Nachdenken Anschauungen entwickeln könne, welche bei korrektem Verfahren, von allen normalen Menschen wiederholt, Übereinstimmung aufweisen. Vielmehr werden die konkreten Anschauungen von den Pflichten, an welche das Gewissen gebunden erscheint, immer aus der das betreffende Subjekt beherrschenden allgemeinen oder besonderen Tradition abzuleiten sein.[1]) Keineswegs aber leugnen wir damit eine „sittliche Grundanlage" des Menschen überhaupt. Wir erkennen (mit Kähler, S. 198) die Thatsache an, „daß das Gewissen nicht gleichgiltig ist gegen den Inhalt des sittlichen Bewußtseins. Durchaus nicht geartet als Quell, aus dem sich einfach ein oberster Grundsatz oder eine Reihe zusammenhängender Erkenntnisse sittlichen Gehaltes erheben ließe, wirkt es vielmehr wie der Kompaß, der wohl durch örtliche Einwirkungen zeitweilig ab-

1) Bis zu diesem Punkte läßt sich die Frage objektiv wissenschaftlich behandeln und durch historische und anthropologische Forschung der allgemeinen Anerkennung näher führen. Woher denn aber diese Tradition selber komme? — das ist eine Frage, welche in das vor- und außerwissenschaftliche Dunkel führt.

gelenkt werden kann, ohne darum seine Eigenschaft einzubüßen, ein Nordweiser zu sein". Das Gewissen ist auf ein bestimmtes sittliches Handeln angelegt, allein es ist nicht im stande, zu den Grundsätzen aus eigener Kraft zu verhelfen, welche jenes Handeln regieren. Es giebt wohl „seinen Anteil an gewissen inhaltlich bestimmten Handlungsweisen kund", aber nicht dadurch, daß es „den Finger immer wieder auf bestimmte Stellen mit besonderem Nachdrucke legt", also gleichsam a priori, indem es produktiv, bildend die sittlichen Anschauungen in die rechte Richtung bringt,[1]) — sondern nur dadurch, daß es — gleichsam a posteriori — für dieselben zeugt, indem nämlich ein energisches Gewissensleben auf die innere Harmonie des Menschen so lange störend einwirkt, als jene bestimmten sittlichen Anschauungen nicht vorhanden sind.

Diese Auffassung des Gewissens scheint uns überall den Stellen der heiligen Schrift zu Grunde zu liegen, in welchen von demselben die Rede ist. Die συνειδησις wird nicht nur in unmittelbare Verbindung mit Gott gebracht als συνειδησις θεου, sondern auch mit den Götzen als συνειδησις εἰδωλων. Und die klassische Stelle, Röm. 2, besagt, daß das Gewissen bei den gesetzlosen Heiden die Geschäfte des Gesetzes besorge durch richtendes Verurteilen; das Geschäft des Gesetzes aber bestand nach Paulus wesentlich darin, ein παιδαγωγος εἰς Χριστον zu sein (Gal. 3, 24). Das Gewissen giebt demnach dem Menschen nicht die Fähigkeit, sein sittliches Handeln unter die seinem Wesen entsprechenden Grundsätze aus eigener Vernunft und Kraft zu stellen, — wohl aber giebt es ihm die Fähigkeit, jene Grundsätze, wenn sie ihm von außen nahe gebracht werden, zu erkennen und legt durch die ganze Art seiner Wirksamkeit für dieselben Zeugnis ab. Danach

1) Vielleicht ist hier eine Konsequenz aus Kählers Worten gezogen, die er selbst ablehnt; daß er das Gewissen nicht als „Quelle" anerkennt, könnte darauf schließen lassen. Aber dann wüßten wir mit den oben von S. 200 citierten Worten nichts anzufangen, wonach sich der Mensch des ihm im Gewissen mitgegebenen sittlichen Inhalts, auf sich selbst gestellt, mehr und mehr bewußt werden kann. Eben dies ist die Ausdrucksweise, bei der uns ein völliges Gerechtwerden gegen die Ansprüche der christlichen Offenbarung erschwert zu sein scheint.

kann aber jedenfalls vom Gewissen allein aus, ohne noch andere Einflüsse, ein den Menschen irgendwie befriedigendes sittliches oder gar religiöses Leben nicht erzeugt werden. Die moralisch begründeten Urteile, in welchen das religiös-sittliche Leben des Menschen seinen theoretischen Hintergrund hat, können nicht entstehen, so lange weiter nichts als die nur subjektiven Elemente vorhanden sind. Diese letzteren sind eben die Gewissensregungen und an ihnen fehlt es zu keiner Zeit, sie regen fortwährend zur sittlichen Urteilsbildung in spontaner Weise an (vgl. S. 339 f.); allein der Stoff dazu muß von außen geliefert werden. Es sind objektive Mächte, denen sich das Subjekt gegenüber sieht, von denen es für ein bestimmtes sittliches Handeln in Anspruch genommen wird.

Hiernach ist alles dasjenige, was über Bildung moralischer Urteile überhaupt in § 65—67 gesagt ist, zu verstehen. Hiernach ist aber insonderheit auch zu erklären, wie dort das Gewissen als irrtumsfähig und als bildsam bezeichnet werden konnte. Die Anschauungen, für welche das Gewissen den einzelnen Menschen verhaftet, können durch Bildung verändert werden, und sie rühren von dem Einflusse der traditionellen geistigen Lebensmächte her, denen das betreffende Subjekt ausgesetzt war. Da aber auch dieser Einfluß, der sich in Erziehung, in unbewußter Gewöhnung oder in bewußter Lehre, geltend macht, nur unter fortgehenden moralischen Entschlüssen des Subjektes wirksam wird, so kann der allgemeine Charakter der durch das Gewissen dem Subjekte vermittelten Gewißheit, als einer moralischen, durch diesen Umstand der Abhängigkeit des Gewissens von Belehrung, nicht alteriert werden. Die Gewissensansicht ist niemals eine lediglich intellektuell vermittelte

§ 71. Ganz analog unseren Resultaten über den sittlichen Inhalt des Menschen verhält es sich mit dem zweiten der beiden am Schlusse von § 69 aufgestellten Punkte. Die heilige Schrift giebt überall da, wo die Rede darauf kommt, ihre Erklärungen ab gegen das Vorhandensein eines unmittelbaren Gottesbewußtseins, als eines natürlichen und unwillkürlichen Stückes des psychologischen Bestandes. Die Stellen

Apoſt. 17 und Röm. 1, 19 laſſen darüber keinen Zweifel. Es iſt eine Thätigkeit zu der Entſtehung der Gottesidee nötig, welche auch unterlaſſen werden kann, und die das eine Mal durch νοειν (νοουμενα καθοραται), das andere Mal durch ψηλαφαν ausgedrückt wird (ζητειν τον Κυριον, εἰ ἀρα γε ψηλαφησειαν αὐτον και εὑροιεν). Auch für dieſen natürlichen Gottesglauben ſchon wird ausdrücklich eine freie ſittliche Entſcheidung verlangt durch die Behauptung, daß die ablehnende Haltung eine Verſchuldung nach ſich ziehe (εἰς το εἰναι αὐτους ἀναπολογητους), wodurch alſo der nur mittelbare Charakter dieſes „Gottesbewußtſeins“ in noch helleres Licht tritt. Der Gedanke Gottes im Menſchen gehört zu den angeborenen Ideen, die nicht fertig im Bewußtſein liegen oder ſpontan in das Bewußtſein treten, wie die formale Idee der Pflicht oder der Verhaftung, ſondern zu deren Verwirklichung es einer von außen gegebenen Veranlaſſung, einer auf dieſe gerichteten Reflexion und einer ſittlichen Entſcheidung bedarf. So kann es kommen, daß die Gottesidee entweder gar nicht im Menſchen vollzogen wird, d. h. daß ſich das Subjekt ablehnend gegen die Aufforderung ſie zu vollziehen verhält, oder daß ſie ſich wenigſtens ganz verſchieden geſtaltet. Und wo die Gottesidee traditionell vorhanden iſt, da wird — wenn die Aufforderung zur Prüfung oder zur Rechenſchaft an den religiöſen Glauben herantritt, — immer dieſe Willensentſcheidung, die zu der angeregten Reflexion notwendigerweiſe hinzutretende Bejahung des Willens, nachgeholt werden müſſen. In dieſem Sinne will der Satz verſtanden ſein, daß es kein unmittelbares Gottesbewußtſein giebt, an welches das Chriſtentum anknüpfe.

Es iſt nicht ſo gemeint, als ob dadurch geleugnet werden ſollte, daß den empiriſchen Menſchen, wie er unter dem Einfluſſe aller individuellen und allgemein hiſtoriſchen Einwirkungen geworden iſt, die Vorſtellung Gottes gelegentlich ganz unwillkürlich und unvermittelt überfällt. Allein wie wir oben ſahen, daß das Gewiſſen einen ganz verſchieden geſtalteten ſittlichen Inhalt haben kann, für welchen es dem Selbſtbewußtſein gegenüber eintritt, — ſo verhält es ſich auch in Bezug auf das Gottesbewußtſein. Die ſittlich-religiöſen Vorſtellungen ſind abhängig von der ganzen

geistigen Entwickelung des Subjektes. Gehören z. B. zu den religiös-sittlichen Überzeugungen des Menschen die Gebote der Kaste, so wird das Gewissen, wenn es für diese Gebote eintritt, immer zugleich auf unmittelbare Weise sich in Verbindung setzen mit der Vorstellung der über das betreffende Gebot wachenden Mächte, der auf ihre Übertretung gesetzten Strafen u. s. w. Dennoch reden wir nicht von einem „unmittelbaren Kastenbewußtsein" in dem Sinne, daß dasselbe zu dem allgemein menschlichen Wesensbestande gehöre, sondern wir unterscheiden zwischen der von der menschlichen Natur untrennbaren psychologischen Erscheinung des Gewissens und zwischen der sittlich-religiösen Anschauung, für welche das Gewissen in dem besonderen Falle den Menschen verhaftet. Damit aber solche Anschauungen selbst entstehen, dazu sind Elemente der Reflexion und der sittlichen Entscheidung erforderlich und vor allem Elemente der Tradition, denen man sich in mehr oder weniger dumpfer Resignation, oder auch in lebendiger Durchdringung ergeben hat.

In der theologischen Spekulation der neueren Zeit ist diese Ansicht von dem sittlich vermittelten Charakter des Gottesglaubens zum großen Teile fallen gelassen und man hat in der mannigfaltigsten Weise ein natürliches Gottesbewußtsein zu konstruieren versucht. Es wird die Aufgabe der Theologie sein, wenn sie sich wissenschaftlich rechtfertigen und ihre Stellung in dem Ganzen der Wissenschaften einnehmen will, über die Differenzen in betreff dieser psychologischen Grundansichten sich ausführlich zu verbreiten. Wir können an dieser Stelle nur einige der wesentlichsten Gesichtspunkte dafür aufstellen.

Die ältere lutherische Dogmatik hat sich die Frage nach der religiösen Anlage des Menschen nicht mit derjenigen Schärfe gestellt, welche in unserer heutigen Streitfrage eine unzweideutige Antwort vermitteln könnte.[1]) Für die neuere Theologie kommt

1) Während den Arminianern gegenüber, welche alles Religiöse nur aus der Tradition herleiten wollten, die religiöse Anlage betont wurde, die principia nobiscum nata (Gerhard, loci II, 4), so geht doch nicht klar hervor, wie weit die notitia Dei insita vel innata eine unmittelbare oder eine vermittelte sei. Für ersteres scheint zu sprechen, daß der Ausdruck, die

in erster Linie Schleiermacher in Betracht. Er nimmt zwar kein unmittelbares Gottesbewußtsein an, sondern das einzig zunächst vorhandene Unmittelbare ist ihm das absolute Abhängigkeitsgefühl.[1]) Von diesem kommt es durch „ein unmittelbares innerliches Aussprechen" zur Idee Gottes. So giebt es also kein „unmittelbares Wissen" um Gott, sondern „Gott ist das, was in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben." Demnach sind zum Entstehen der Gottesidee in dem Bewußtsein des Menschen nur innerliche, subjektive, rein psychologische Funktionen nötig, — erstlich etwas unmittelbar Gegebenes, das Abhängigkeitsgefühl, und zweitens eine Reflexion, — das „innerliche Aussprechen", das „Zurückschieben." Der Mangel dieser Aufstellungen besteht erstlich darin, daß über die Art dieser Reflexion, dieses vermittelnden geistigen Prozesses, jede nähere Angabe fehlt, z. B. auch die, ob der Mensch denselben unterlassen könne, ob also eine sittliche Entscheidung dazu erforderlich sei oder nicht. Daß eben diese letztere nicht ausdrücklich hervorgekehrt ist, bildet den Hauptmangel. Zweitens liegt aber schon ein Mangel in der Beschreibung jenes ersten Unmittelbaren selbst. „Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist das unsre gesamte Selbstthätigkeit, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein", — oder „das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anders her ist, als das ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten." Ein solches Bewußtsein aber, das sich nicht auf unseren empirischen Zustand bezieht, sondern auf unser Sein überhaupt,

---

notitia Dei sei nur potentialis, zurückgewiesen wird. Und doch unterscheidet Gerhard selbst wieder zwischen dem actus primus, der cognoscibilitas, und dem actus secundus, der cognitio Dei. Vgl. auch die Stellen bei Hase im Hutt. red. § 53, z. B. König: habitus . . . intellectui per naturam sine mentis opera impressus. Und den schwankenden Charakter der betreffenden Bestimmungen spiegelt richtig Schulzes „Ev.-luth. Dogmatik des 17. Jahrh." (Hannover, 1874) wieder. Bd. I, S. 92 ff.

1) Dialektik ed. Jonas. § 186, 215 ꝛc. — Dogmatik. 1. Aufl. (1821). 2. Aufl. (1830).

das nie in einem bestimmten Momente da ist, sondern sich auf uns überhaupt bezieht, auf unsere ganze Thätigkeit, unser ganzes Dasein u. s. w., — ist gar nichts Unmittelbares. Den Begriff „überhaupt" können wir nicht fühlen, sondern können nur durch Abstraktion und Reflexion dazu gelangen. Worin also die eigentliche unmittelbare psychologische Anknüpfung der Religion bestehe, können wir durch die Beschreibung des Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühls gar nicht erfahren. Und endlich der dritte Mangel liegt darin, daß jenem Abhängigkeitsgefühle eine Wirkung zugeschrieben wird, die es unmöglich haben kann. Nämlich es ist an sich reine Erhöhung des Lebens und würde, wenn es immer hervorträte, eine immer völlig gleiche Erfülltheit des Gemüts bewirken, von der alles Unangenehme ausgeschlossen ist (Gl. L. 2. Aufl. § 5, 4). Dies ist also das mit der Religion verbundene Gefühl der Beseligung. Und doch wieder soll das Absolute in dem Abhängigkeitsgefühle nur „als Negation" gesetzt sein, womit notwendig ein Gefühl der Unseligkeit verknüpft sein müßte. — Wir haben also bei Schleiermacher ein unmittelbares psychologisches Faktum, das kein Unmittelbares sein kann, — eine Reflexion, die der freien Entscheidung entzogen ist und darum dem sittlichen Wesen des Menschen nicht gerecht wird, — und ein Gefühl des Hungers, das dem Gemüte zur Sättigung dienen soll. Das Richtige und Bedeutungsvolle an seinen Aufstellungen bleibt, daß er die Religion an das innerste, dem Bewußtsein und der Willkür entzogene Gebiet des Geisteslebens anknüpft, an das unmittelbar hervortretende Gefühl, und daß er ein fertiges Gottesbewußtsein im Menschen leugnet. Aber er begeht den Fehler, daß er einerseits die Bedeutung der willkürlichen Entscheidung umgehen und andererseits die Einwirkung von objektiven Faktoren auf das Zustandekommen des Gottesglaubens entbehrlich machen will. Zu diesem Zwecke muß er in das Subjekt allerlei hineinlegen, was darin gar keinen Platz hat.

Denselben Fehler begehen aber auch diejenigen, welche für die Bezeichnung des Unmittelbaren, das im Menschen die Religion vermitteln soll, das Wort Glaube gewählt haben, und die damit die „Vernunft" zu einem „unmittelbar offenbarenden" Organ

machen. So vor allen Jakobi, ähnlich Fries, de Wette u. A.[1]) Der Glaube erscheint bei ihnen als etwas Ursprüngliches, als „Instinkt", ein inneres „Vernehmen" des Göttlichen, ein „Wissen aus erster Hand", wie Jakobi sagt. Dies wird aber nicht umhin können, sich noch mancher Klärung zu unterziehen, wodurch dann dem Verstande wieder eine erwünschte Gelegenheit gegeben wird, sich der „Glaubensvorstellungen" zu bemächtigen und damit freilich der ursprünglichen Gewißheit, welche dem innerlich vernommenen Übersinnlichen anhaftet, einen ganz anderen Charakter zu geben. Das, was jene wollen, nämlich dem Menschen die Beziehung zu Gott ganz zu eigen zu machen, wird auf diese Weise gerade nicht erreicht. Entweder ist das Unmittelbare der Religion im Menschen unklar und verworren, dann kann es den Geist nicht befriedigen, es strebt nach Klarheit; und verfällt es dabei den Klärungsversuchen des Verstandes, so muß es von ihm eine höhere Autorität der Gewißheit leihen, wodurch der Charakter des Religiösen verletzt wird. Oder jenes erste Unmittelbare soll an sich selbst schon religiöse Befriedigung verleihen, dann müßte es ein unmittelbares klares Bewußtsein sein, und das widerspricht dem psychologischen Thatbestande.

Es ist interessant zu bemerken, daß diejenigen Aufstellungen, gegen welche sowohl Schleiermacher als die Glaubensphilosophen die Religion zu retten suchten, neuerdings nach Verlauf der Springflut philosophischer Systeme wieder mit erneuter Bedeutung hervortreten, das sind die Ansichten Kants. Das, wodurch sich seine Begründung der Religion von allen anderen Versuchen unterscheidet, ist, daß er die Idee Gottes für den Menschen zu einem bloßen Postulate macht. Da Kant andere als die natürlichen Bedingungen für das menschliche Vernunftleben nicht an-

1) Von Jakobi vgl. bes. „David Hume über den Glauben" ꝛc., und die als Vorrede dazu dienende „Einleitung in des Verf. sämtliche philosophische Schriften" (Leipzig, 1815); ferner: „Über eine Weissagung Lichtenbergs ꝛc." — „Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen ꝛc." — Fries: Wissen, Glaube und Ahndung. (Jena, 1805). — de Wette: Über die Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsform ꝛc. (Berlin, 1827).

erkennt, so kommt sein Standpunkt überein mit dem, was die hl. Schrift den Standpunkt des natürlichen Menschen nennt. Da ist es nun für die Aussagen der christlichen Glaubensüberzeugung von nicht geringer Bedeutung, daß der Philosoph, dem unsere Zeit unstreitig die tiefgreifendsten Aufstellungen verdankt, in der Beurteilung der religiösen Verhältnisse des natürlichen Menschen sich zu denselben Resultaten bekennt wie die hl. Schrift. Nicht als ob die christliche Überzeugung daraus irgend welche Bestätigung für sich selbst entnehmen sollte, wohl aber kann ihr die Aufgabe der wissenschaftlichen Darlegung ihrer Prinzipien nicht unwesentlich von dieser Seite her erleichtert werden. Denn auch für den christlichen Standpunkt ist der natürliche Mensch ebenso genötigt Gott zu suchen, wie es ihm unmöglich ist, ihn zu finden. Wir können dies Verhältnis kaum treffender bezeichnen als durch den Ausdruck, daß Gott ein Postulat der Vernunft bleibe. Und es ist bemerkenswert, daß nach allen Versuchen, Gott schon dem natürlichen Menschen innerlich näher zu bringen, diese nüchterne Anschauung Kants von der Unmöglichkeit solcher Versuche wieder durchschlägt. Der der Religion feindliche Charakter der Kantischen Philosophie tritt nun freilich darin hervor, daß sie sich prinzipiell gegen die Möglichkeit verschließt, die Kluft, welche zwischen Gott und dem Menschen liegt, zu überbrücken, so daß Gott jemals etwas anderes als ein Postulat für den Menschen werden könnte. Und indem Kant weiter den Nachweis unternimmt, daß schon mit der bloßen Gottesidee, als einem Postulate, die vollkommene sittliche und religiöse Befriedigung des Menschen möglich sei, sinkt der Wert seiner religiösen Gesamtanschauung tief unter diejenige Schleiermachers, Jakobis u. s. w. herunter. Daß aber dieser sein versuchter Nachweis auf Schritt und Tritt eine Verletzung seiner eigenen Prinzipien mit sich bringt, wird zu einem wissenschaftlichen Beweise dafür, daß die an sich richtigen psychologischen Ausgangspunkte Kants noch entgegenkommender Ergänzungen bedürfen, wenn man der Wirklichkeit der Religion gerecht werden will. Durch die Leugnung, daß solche Ergänzungen möglich seien, wurde Kants Verfahren zu einer verstandesmäßigen Verwüstung des psychologischen Schauplatzes der Religion im Menschengeiste. Und

diese Verwüstung verbreitete unter allen denen, welchen die Religion mehr war als pflichtmäßiges Handeln, einen solchen Schrecken, daß man dankbar die Aufstellungen der genannten Männer ergriff.

Die moderne Theologie nun aber hat sich von dem Eindrucke der Religionsfeindlichkeit der Kantischen Philosophie allzusehr beeinflussen lassen. Anstatt die Ergänzungen, die der postulierenden Vernunft eine religiöse Befriedigung gewähren könnten, in objektiven Mächten zu suchen, in den historischen Ereignissen oder den göttlichen Offenbarungen, — ist man der Spur der Schleiermacherschen und Jakobischen Andeutungen gefolgt und ist zu der Idee eines natürlichen unmittelbaren Gottesbewußtseins gelangt, das — je nach dem mehr bibelgläubigen oder mehr philosophischen Standpunkte des einzelnen Theologen — durch das christliche Bewußtsein entweder umgestaltet oder nur noch etwas gefärbt zu werden braucht. So sagt z. B. Harleß: „Das Gottesbewußtsein überkommt den Menschen wie unfreiwillig" und beschreibt das Gewissen (mit Worten von Delitzsch) als „das sittlich-religiöse Bewußtsein oder das Wissen von sich selbst im Verhältnis zu Gott" (Ethik). Er bringt also in die unzweifelhaft unmittelbare und unwillkürliche Erscheinung des Gewissens schon eine bewußte Beziehung zu Gott hinein, was Schenkel[1]) noch entschiedener thut, indem er das Gewissen beschreibt als „das Selbstbewußtsein des Menschen in Beziehung auf den heiligen Gott" oder „das Selbstbewußtsein des Menschen von Gott." Von einem „unmittelbaren Gottesbewußtsein" redet selbst Kahnis, der „die Verbindung, in welche wir das Gesetz des Gewissens mit Gott setzen", nicht als Verstandesschluß angesehen wissen will (nach Art des moralischen Beweises im Sinne Kants), sondern als „eine unvermittelte Thatsache des Bewußtseins."[2]) Wie denn überhaupt die lutherischen Dogmatiker im Ganzen hierin den Spuren der Älteren folgen. Eine zweifelsfreie Antwort auf die

1) Art. Gewissen in Herzogs Realencyklopädie (V, 1856). Er beruft sich für seine Auffassung des Gewissens als der „Synthese des religiösen und sittlichen Bewußtseins im Menschen" auf Ebr. 10, 4 und 1. Petr. 2, 19. Allein vgl. darüber oben S. 365 ff.

2) Lutherische Dogmatik. 1861. 1. Aufl. I, S. 137.

von uns gestellte Frage finden wir auch z. B. nicht im „Compendium der Dogmatik“ von Luthardt[1]), wo das Bewußtsein von Gott als eine allgemeine psychologische Thatsache bezeichnet wird, und als „ursprünglich dem Menschen einwohnend“, wofür freilich Röm. 1, 19 als Beweis dienen soll, welche Stelle wir gerade für die entgegengesetzte Auffassung anführten. Wenn diese psychologische Thatsache „als moralische Gewißheit“ geleugnet werden kann, wie Luthardt sagt, so ist nicht ersichtlich, ob die Meinung ist, daß auch die psychologische Thatsache des inneren Richtens geleugnet werden könne. Nach unserer Auffassung kann diese nicht geleugnet werden; wohl aber kann die Beziehung desselben zu Gott geleugnet, d. h. die Bejahung des Willens zur Gottesidee verweigert werden.

Erst durch die Theologie Ritschls ist neuerdings die Überlieferung eines unmittelbaren Gottesbewußtseins, die sich als eine fruchtbare Quelle zahlloser Verdunkelungen und Trübungen erwiesen hat, ernstlich bekämpft worden.[2]) Doch wir kommen hierauf später in anderem Zusammenhange zurück. Wir glauben uns vorläufig den Boden genügend geebnet zu haben, um nun den Thatbestand der religiösen Anlage des Menschen zu skizzieren, wie er für die christliche Verkündigung Voraussetzung ist. Von ihr aus werden wir dann verstehen können, wie es dieser letzteren möglich ist, sich an das Gewissen zu wenden und doch Erkenntnisse zu vermitteln, die einer systematischen Darstellung fähig sind.

1) 2. Aufl. 1866. § 25, 1.

2) Es ist wunderbar, daß Ritschl (Theologie und Metaphysik. Bonn, 1881. S. 62) sagt, er kenne nur einen einzigen Theologen, welcher mit der Überlieferung einer natürlichen Theologie als Grundlage des christlichen Glaubens gebrochen habe, nämlich Menken. Verf. bekennt hiermit wiederholt, daß er seine Lehrweise dem sel. Beck in Tübingen verdankt, welcher ihn jene natürlichen Gottesbewußtseinstheorien als mit der hl. Schrift und dem christl. Glauben nicht vereinbar zu erkennen gelehrt hat, noch bevor Ritschls Name für diese Fragen zur Parole geworden war. Daß Ritschl bei Beck keine Berührungspunkte findet, obgleich dessen christliche Lehrwissenschaft (1838) mit jener scholastischen Beweisführung doch völlig gebrochen hatte, liegt wohl in seinem Vorurteile gegen den Bengelschen Pietisten. (Rechtfertigung und Versöhnung. I, S. 587). Nicht minder dürfte Bilmar hierherzuzählen sein, trotzdem daß Ritschl wiederholt versichert, derselbe habe eine „materialistische Erkenntnistheorie.“

§ 72. Die evangelische Verkündigung selbst erklärt sich nicht in ausführlicher oder auch nur deutlicher Theorie über dasjenige, was wir die natürliche religiöse Anlage des Menschen nennen. Wir können die Ansicht der christlichen Offenbarung über diesen Punkt nur erschließen. Und zwar hilft uns dazu eine doppelte Betrachtung. Da sich die Offenbarung des Heils in Christo, durch deren Annahme die christliche Glaubensgewißheit entsteht, einführt als eine von langer Hand vorgesehene, für welche die Menschheit durch andere vorangehende göttliche Thaten und Institutionen vorbereitet sei, so fragen wir zuerst: welche pädagogischen Aufgaben an der Menschheit diese Institutionen gehabt haben. Sie richteten sich ohne Zweifel an den natürlichen Bestand des geistigen Lebens der Menschheit. Aus dem, was sie wirken sollten, oder was ihrer Wirkung zugetraut wurde, wird sich ein Bild eben dieses natürlichen Bestandes, den die christliche Offenbarung voraussetzt, ergeben. Und zweitens wird zu fragen sein, welche Ansprüche die christliche Verkündigung da, wo sie wirklich in die Geschichte eintritt, an das einzelne Subjekt macht, was für eine Empfänglichkeit für ihre neue Wahrheit sie in demselben voraussetzt. Beide Betrachtungen vereint können dann die Entscheidung geben über die Frage: welches ist nach der Ansicht der christlichen Offenbarung die natürliche religiöse Anlage des Menschen?

Es ist nun oben schon darauf hingewiesen worden, daß das Christentum für seine Annahme gar keine historischen Voraussetzungen als notwendig erklärt, keine irgendwie vorausgegangene religiöse Entwickelung, sondern es wendet sich in gleicher Weise an die durch Aufklärung und Skepticismus über alle religiösen Bedürfnisse erhabenen Philosophen und Weltmenschen, wie an die abergläubischen Götzendiener, die in Zauberbüchern ihre Befriedigung finden, oder an die bigotten Altgläubigen des israelitischen Tempeldienstes und des mosaischen Gesetzes. So verschieden auch der Ton und die Beweisführung ist in den Reden, die auf dem Areopag in Athen oder in der Schule der gesetzeskundigen Juden gehalten werden, — es ist der Friede mit Gott durch Vergebung der Sünden, auf welchen stets abgezielt wird, neben dem drohenden Hinweise auf das Gericht über den Kreis des Erdbodens. Diese

Drohung, mit der Forderung der Buße, wendet sich an das Gewissen, — und die Verheißung des Heils wendet sich an ein in jedem Menschenherzen vorausgesetztes Heilsbedürfnis, an eine Sehnsucht, die, wenn sie im einzelnen noch nicht vorhanden ist, jedenfalls in jedem geweckt werden kann. Dies beides muß im einzelnen Menschen vorhanden sein, wenn er zum Gehorsam der Wahrheit gelangen soll: das Gewissen mit seiner Empfänglichkeit für angedrohte Vergeltung und das Bedürfnis des Gemütes nach dem Heil, wie wir es zunächst kurz nennen wollen.

Und eben darauf hin wirkten auch die propädeutischen Institutionen der Geschichte, die sich an die ganze Menschheit wandten. Auf der einen Seite sollte in dem Volke der alttestamentlichen Offenbarung das Ringen um sittliche Vollkommenheit geweckt werden, durch die Unterstellung des ganzen privaten und öffentlichen Lebens unter drohende Vorschriften, durch Einrichtung der Sühne für alle, auch die geringsten Vergehen, und zugleich sollte hier durch die Verheißung des Erlösers und die ganze darauf hingehende Symbolik — das Heilsbedürfnis wach erhalten und gekräftigt werden. Auf der anderen Seite sollten die Heiden, „welche Gott ihre eigenen Wege gehen ließ", durch die besondere Einrichtung der Natur mit ihrem Durchscheinen göttlicher Kräfte zum Suchen nach einem einigen Wesen von höchster Weisheit und Güte angeregt werden, und hatten doch gleichzeitig in dem Gewissen eine Art von Ersatz des geoffenbarten Gesetzes, so daß auch ihr Suchen ebenfalls ein Suchen des Heils werden konnte.[1])

Danach ist über die von dem Christentume gelehrte und von ihm vorausgesetzte natürliche religiöse Anlage Folgendes zu sagen:

---

1) Mit diesen Anschauungen des Christentums über die Bedeutung der Vorgeschichte der Heilsoffenbarung stimmen die historischen Thatsachen überein. Thatsächlich verbreitete sich mehr und mehr über die Völker, denen das Christentum angetragen werden sollte, eine bewußte Sehnsucht nach Erlösung, nach einer engeren Gemeinschaft mit Gott als die wirklichen Religionen zu bieten vermochten. Und zwar war das nicht nur wie in der hellenisch-römischen Welt angeregt durch orientalische, alttestamentliche Einflüsse. Auch die altheidnischen Mythologien der Perser, der Inder, der Germanen und Nordländer spiegeln diese Sehnsucht wieder.

Als unveräußerlicher Bestand der Menschennatur findet sich erstlich das Gewissen vor, dies sich selbst richtende Bewußtsein, das die Reflexion unwiderleglich auf eine objektive Norm alles Handelns führt, und von dem die Furcht vor einer kommenden Vergeltung nicht zu trennen ist. Auch bei demjenigen, in dessen Theorie die Voraussetzungen einer solchen Vergeltung gar keinen Platz haben, ist die Furcht davor durch Anknüpfung an das Gewissen immer wieder mit ursprünglicher Kraft zu erregen. Und zweitens liegt es in der Natur des Menschen begründet, daß er — zum mindesten gesagt — empfänglich ist für die Idee einer persönlichen Beseligung durch Auflösung aller das natürliche Leben beherrschenden Disharmonien. Es schläft hinter dem Bewußtsein in dem tiefen Schachte seines Innern eine Anlage, welche Triebe und Bedürfnisse heraufsendet, die über das Gebiet des Maßes und der Zahl hinausstreben. Diese „Samenkörner der Ewigkeit", wie Leibnitz sagt, zeigen sich in verkehrter Gestalt in der unbegrenzten Begierde, die — noch so oft befriedigt — durch jeden neuen Genuß zu weiterem Streben angeregt wird,[1]) — sie zeigen sich in der ganzen Richtung des menschlichen Lebens auf gehoffte Verbesserung, nach der, wie Paskal sagt, die Menschen eigentlich niemals leben, sondern immer nur zu leben hoffen, — in jener Unruhe, die Augustin beschreibt mit den Worten: Tu fecisti nos ad te, itaque cor nostrum inquietum est in nobis donec requiescat in te. Das ganze Buch, das in dem alttestamentlichen Kanon den Namen Prediger führt, geht von dieser „ewigen Anlage des Menschen" aus.[2]) Und verwandt mit diesem unbegrenzten Sehnen ist endlich der dem Menschen innewohnende Trieb zum Aufsuchen der Ursachen, welcher ihn zum Aufsuchen und Annehmen einer letzten nicht mehr verursachten Ursache leitet, wie darauf im 1. Teile in dem Kapitel über die Grenzen der Wissenschaft hingewiesen wurde.

1) Hier wäre schon die Psychologie des Aristoteles heranzuziehen, der die Tugend für das mittlere Maß, den Ausgleich zweier entgegengesetzter maßloser Begierden erklärt.

2) Vgl. Kap. 1, 8. 13. 2, 23. 6, 2. 5. 7, 29. 8, 17. Vgl. auch Hiob 14, 1. 3, 17 u. a.

Dieſen ſubjektiven Faktoren kommen nun als objektive, kosmiſche, die Einrichtung der Natur und die Leitung der Schickſale durch die göttliche Weisheit entgegen, um die Anerkennung eines ſchaffenden, richtenden und ſegnenden Gottes zu ermöglichen. Beſonders iſt es die Thatſache des Todes, welche ſtets von neuem die Reflexion zum Suchen nach den Beweiſen für eine jenſeitige Weiterexiſtenz anregt.[1]) — Wie weit es durch das Zuſammenwirken dieſer Elemente zu normalen religiöſen Bildungen hätte kommen können, das iſt nach den Anſchauungen der heiligen Schrift eine müßige Frage, weil nach derſelben außerdem noch zwei beherrſchende Faktoren hinzutreten, welche ſich aus dem übrigen Naturzuſammenhange nicht rationell ableiten oder auch nur erklären laſſen, ſondern poſitive, hiſtoriſche, für die Wiſſenſchaft zufällige, d. h. gegebene Thatſachen ſind, das iſt einerſeits die Uroffenbarung, d. h. eine Einleitung des Umganges zwiſchen dem Menſchen und Gott in den Anfängen des Menſchengeſchlechtes durch Mittel, welche für die hiſtoriſche Weiterentwicklung zurücktreten und nur eine hiſtoriſche Tradition zurücklaſſen, und andererſeits die vermöge der menſchlichen Wahlfreiheit, ohne zureichenden Grund, eingetretene Störung dieſes Umganges durch die Sünde. Es iſt ausdrückliche Lehre der chriſtlichen Offenbarung, daß die ganze heidniſche Religionsentwicklung eine durch die Sünde beherrſchte iſt. Indem die Vorſtellungen über die Beziehungen zu Gott, welche die Tradition und die Reflexion geliefert hatten, durch die im Fleiſch, in der Natur des Menſchen herrſchenden Lüſte beeinflußt wurden, ſo gingen zuerſt Wahrheitselemente, dann die Wahrheit ſelbſt, alſo ſchließlich die Kenntnis Gottes und der Umgang mit ihm der heidniſchen Menſchheit verloren. (Röm. 1, 21 ꝛc.) Was ohne das Dazwiſchentreten der Sünde geworden wäre, darüber findet ſich in der ganzen heiligen Schrift keine direkte Ausſage, — nur einige wenige Andeutungen, aus

1) Die niedrigſte Form der Religion, die ſich auf das Unveräußerliche der Beziehungen zum Jenſeits beſchränkt, iſt daher der Ahnenkult, verbunden mit Furcht vor Unholden, als dem Reflex des drohenden Gewiſſens. Vgl. Gloatz, Spek. Theologie. T. I.

denen sich in freier Weise Schlüsse ziehen lassen können. Fest steht, daß der ganze Charakter derjenigen göttlichen Anordnungen, welche zu der Herstellung eines normalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, mit anderen Worten: zur Erzeugung der christlichen Glaubensüberzeugung führen sollten und thatsächlich führen, bis in die kleinsten Züge hinein durch die Rücksichtnahme auf die Sünde bestimmt ist.

So sehen wir also, daß nach den Aussagen der Quellen, aus welchen die christliche Glaubensüberzeugung fließt, diese letztere mit allen anderen religiösen Überzeugungen die subjektiven Ursachen teilt, in der allgemeinen religiösen Anlage des Menschen, ihren Förderungen und Hindernissen. Gleicherweise teilt sie auch die allgemeinen kosmischen und historischen Ursachen, welche auf Religion hinwirken. Allein zur Entstehung der christlichen Glaubensüberzeugung waren außerdem noch ganz besondere, einzigartige Verhältnisse nötig. Hier liegt ein prinzipieller Unterschied vor zwischen dem Wege, auf dem diese zu stande kommt und dem Wege aller anderen. Die Elemente, aus denen sich der geistige Prozeß in den nicht christlichen Religionen zusammensetzt, liegen sämtlich — sowohl die innerlichen, subjektiven als die äußerlichen, objektiven — innerhalb der natürlichen Sphäre, das will besagen, daß die heidnische Religion als eine Erscheinung des Menschenlebens wissenschaftlich zu erklären ist aus den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft und der Wissenschaft vom Menschen, und hat diese Erklärung ihre Grenze nur in den allgemeinen Grenzen, welche der Wissenschaft überhaupt gesetzt sind. Auf diesem außerchristlichen religiösen Gebiete also sind alle Erscheinungen, sowohl die psychologischen Zustände und Prozesse, als auch die geschichtlichen Ereignisse aus anderen bekannten Thatsachen der Geschichte, der Natur- und Menschenkunde zu erklären, — soweit die Wissenschaft überhaupt erklären kann.[1]) Das Christentum selbst aber lehnt für sich die Zumutung, daß es aus anderen bekannten natürlichen Ursachen,

1) Das Alte Testament gehört zur christlichen Sphäre. Die Andeutungen der Bibel über satanische Einwirkungen im Heidentume dürfen wir

pſychologiſch und hiſtoriſch, zu erklären ſei, gänzlich ab und führt ſeinen Urſprung auf Ereigniſſe zurück, die jedes urſächlichen Zuſammenhanges mit bekannten oder unbekannten Mächten, welche in dem Ganzen der Welt- und Menſchennatur ſchon lägen, entbehren. Vielmehr ſeien dieſelben durch dieſelbe ſchöpferiſche Spontaneität, welcher das Weltall ſeinen Urſprung verdankt, mitten in dem Laufe der hiſtoriſchen Ereigniſſe, original hervorgebracht (καινη κτισις).

Dieſe Anſprüche anzuerkennen gehört zu dem Weſen der chriſtlichen Glaubensüberzeugung, alſo auch zu den Vorausſetzungen, mit denen in der kirchlich-theologiſchen Fakultät die Religionswiſſenſchaft betrieben wird. Ehe noch die Wiſſenſchaft die erſten Verſuche zur Darſtellung und kritiſchen Unterſuchung des Chriſtentums macht, hat der Glaube bereits ſeine Überzeugung dahin abgeſchloſſen, daß die Möglichkeit einer Erklärung der ihn ſelbſt verurſachenden Erſcheinungen aus anderen natürlichen Urſachen ſeinen ganzen Inhalt auflöſen würde. Es muß alſo der Verſuch einer Darſtellung der chriſtlichen Wahrheit als einer notwendigen Vernunftwahrheit das Weſen derſelben *vor* der Darſtellung geradezu töten, und es kann dann immer nur eine Leiche dargeſtellt werden. Der Unterſchied in der Darſtellung wird dann davon abhängen, ob man das Bewußtſein habe, daß es eine Leiche iſt, die man dem Publikum vorführt, — und dies iſt der Fall bei der ſogenannten kritiſchen ſpekulativen Philoſophie, — oder ob man ſich der Täuſchung hingiebt, dieſe Leiche habe Leben, — das Charakteriſtikum der *poſitiven* Spekulation. Für die Ziele, welche die wiſſenſchaftliche Methode einer getreuen Darſtellung des Chriſtentums verfolgt, iſt dieſer Satz von der größten Wichtigkeit. Denn es kann nach ſeinen eigenen Ausſagen immer nur als Möglichkeit und Wirklichkeit begriffen werden. Um es als vernunftnotwendig hinzuſtellen, dazu müßte der Vernunft die Erkenntnis ſeiner Urſachen zugänglich ſein, und dieſe wollen eben außerhalb der natürlichen Schöpfung liegen; folglich muß

---

hier übergehen; ſie wollen den Begriff des Natürlichen nicht aufheben, dem dies ganze Gebiet unterworfen iſt.

die Vernunft, die sie begreift, selbst außerhalb der Schöpfung stehen, und eine solche Vernunft nennen wir Gott.[1])

Ein wissenschaftliches Urteil über die Berechtigung jener Ansprüche des christlichen Glaubens ist mit diesen Darlegungen nicht gefällt. Es handelt sich für uns nur um die Konsequenzen, welche sich aus der prinzipiellen Anerkennung der christlichen Forderung für die wissenschaftliche Methode ergeben, aus der Anerkennung der Wahrheit und inneren Begründung der christlichen Glaubensüberzeugung als einer Thatsache. Unsere Zeit ist von den christlichen Traditionen noch zu sehr durchtränkt, als daß das scharfe Entweder — Oder sich leicht erkennen ließe. Die Theologen der sogenannten Linken sind zu religiös, haben ein an der christlichen Überlieferung ihrer Kindheit zu sehr hängendes Herz, welches vielfach das wissenschaftliche Urteil trübt, so daß immer noch der Versuch gemacht wird, die Anschauung des Pantheismus, welche außerhalb der alten Schöpfung stehende intelligible Mächte leugnet, mit dem „Kern des Christentums" zu vereinigen. Diejenigen, welche sich von solchen Herzenstraditionen schon mehr befreit hatten, wie z. B. Strauß, sehen darin klarer, daß eine derartige monistische Anschauungsweise den Kern des Christentums gerade verwirft.[2])

§ 73. Wir können nun die in § 69 aufgeworfene Frage (S. 361) nach dem eigentlichen Prozesse der Vermittlung zwischen dem subjektiven psychologischen Bestande und der objektiven Macht der Offenbarung, aus welchem die christliche Gewißheit hervorgeht, wieder aufnehmen. Über die objektiven Elemente dieses Prozesses sind bisher nur allgemeine, ich möchte sagen: lediglich

---

1) Konsequenterweise erklärte darum die Fichte-Hegelsche Philosophie die menschliche Vernunft für den einzigen Gott.

2) Interessant waren die kürzlich nach dem Tode eines der bedeutendsten Systematiker der spekulativ-kritischen Richtung aus seinem vertrauteren Freundeskreise gemachten Mitteilungen, nach denen er viel weitergehende persönliche Anknüpfungen für den Kern des Christentums besaß als sein System erlaubte. Aber daraus erklären sich die sonst in jene Systeme nicht passenden Inkonsequenzen zu Gunsten des Christentums.

abwehrende Erklärungen von uns gegeben worden. Es kommt jetzt darauf an, dieſelben näher zu kennzeichnen und danach die pſychologiſchen Funktionen zu beſtimmen, welche durch ſie angeregt werden.

Die chriſtliche Offenbarung richtet ſich an die oben beſchriebene religiöſe Anlage mit der Verkündigung von Thatſachen, für die ſie Glauben beanſprucht. Dieſe Thatſachen ſind hiſtoriſche Ereigniſſe, welche durch die chriſtliche Verkündigung als Enthüllungen außerweltlicher Gedanken hingeſtellt werden. Dieſe Enthüllungen beziehen ſich erſtlich auf ein Normalgeſetz, das der pſychologiſchen Thatſache des inneren Gerichtshofes zu Grunde liege, aber dem Menſchen ohne die Offenbarung unbekannt bleibe. Es beſteht in beſtimmten Anordnungen über dasjenige Handeln des Menſchen, das ſeiner wahren Natur und der Natur der Welt am entſprechendſten iſt. Die Enthüllungen erſtrecken ſich ferner auf die einſtigen und künftigen Schickſale des Menſchen und der Menſchheit. Sie decken die Intentionen des Schöpfers auf, welche in den Lebensſchickſalen Jeſu von Nazareth liegen, in Bezug auf ſein Verhältnis zum Menſchen. Und durch alle dieſe Enthüllungen werden die der Natur des Menſchen innewohnenden Fragen und Empfindungen der Sehnſucht ihm ſelbſt erklärt und es wird ihm im Falle der Anerkennung Befriedigung für dieſelben verheißen.

Aus dieſer allgemeinen Beſchreibung der chriſtlichen Verkündigung geht ſchon hervor, daß ſie ſich mit ihrer Beanſpruchung von Anerkennung nicht an den Verſtand wendet, ſondern an das Gewiſſen. An ſich würde ja bei einer Mitteilung von hiſtoriſchen Thatſachen das erſte und wichtigſte die wiſſenſchaftliche Prüfung des Verſtandes ſein. Allein das ſetzt voraus, daß es ſich um Thatſachen handelt, welche von rein objektivem Charakter ſind. In der chriſtlichen Verkündigung aber iſt das Wichtigſte nicht der Bericht von Thatſachen, ſondern der Anſpruch, daß hier Mitteilungen gegeben werden, welche für das Leben oder die Vernichtung des vernehmenden Subjektes den letzten Ausſchlag geben. Daß dieſe Mitteilungen mit hiſtoriſchen Thatſachen der Vergangenheit verknüpft ſind, ſteht erſt in zweiter Linie. Es könnte auch auf zukünftige Ereigniſſe hingewieſen und doch derſelbe An-

spruch gemacht werden, wie z. B. im Alten Testamente. Die christliche Verkündigung charakterisiert sich also als eine solche, über deren eigentlichen Inhalt eine objektiv giltige Entscheidung gar nicht gegeben werden kann, als in die Reihe derer gehörig, welche sich statt dessen mit unerbittlichem Ernste an das Subjekt richten, und von ihm eine subjektiv giltige Antwort, eine sittliche Entscheidung verlangen (vgl. S. 349). Es herrscht eine eigentümliche Verbindung vor zwischen der absoluten Wahrheit, die beseligend oder vernichtend auf das Subjekt einwirkt, mit historischen, also scheinbar zufälligen Begebenheiten. Und so fest diese letzteren mit jenen absoluten Wahrheiten verknüpft, so sehr sie von ihnen durchwachsen sind, so sind doch *jene* das weitaus wichtigere Moment. Die christliche Verkündigung kann zwar unmöglich ausgesprochen werden *ohne* jene historischen Ereignisse, aber es sind nicht die *bloßen* Ereignisse, welche der christlichen Verkündigung ihren entscheidenden Wert verleihen. Dieser Wert liegt vielmehr in der *Bedeutung*, welche den Ereignissen zugeschrieben wird. Von der Anerkennung dieser Bedeutung seitens des Subjektes hängt dessen eigene Existenz ab. Darum wird diese Anerkennung von der ganzen sittlichen Persönlichkeit verlangt. Und der Mensch ist verpflichtet, zu diesen *sittlichen* Ansprüchen zuerst, vor allen anderen Interessen, Stellung zu nehmen. In diesem Sinne sagen wir, daß sich das Christentum, trotzdem es Verkündigung von Ereignissen enthält, in erster Linie an das Gewissen wendet, mit der Forderung einer zustimmenden Entscheidung des Willens.

Es könnte von hier aus gegen unsere obigen Darlegungen über das Gewissen folgender Einwand gemacht werden, den wir sofort unterdrücken möchten: wenn das Christentum keine besonderen historischen Voraussetzungen in dem einzelnen Subjekte macht, sondern sich an jeden ohne Unterschied wendet und sich durch das Gewirre seiner religiösen oder irreligiösen Ansichten hindurch an den Kern seines Wesens wendet, — wenn ferner zu der christlichen Verkündigung die Mitteilung eines Normalgesetzes gehört, das dem innerlich empfundenen Gerichtshofe zu Grunde liegt, — ist dann nicht in der Forderung dies Gesetz anzuerkennen die Voraussetzung enthalten, daß der Mensch im Gewissen eine Art von

Maßstab für dies Normalgesetz, also doch einen gewissen sittlichen Inhalt, besitze, den wir oben abgewiesen haben? Darauf ist folgendes zu erwidern: das Christentum verlangt zunächst nicht die Anerkennung jenes ganzen Normalgesetzes, setzt also keinen dafür im Bewußtsein vorhandenen Maßstab voraus, vielmehr ist die volle Anerkennung der 10 Gebote als eines göttlichen Gesetzes eine der ersten Zuwendung zur christlichen Wahrheit viel später nachfolgende Sache des Glaubens. Sondern es verlangt zuerst nur die Anerkennung einer inneren Disharmonie, die jedem Bewußtsein, auf der verschiedensten Stufe der sittlich-religiösen Anschauung, deutlich werden kann. Es setzt voraus, daß auch bei dem niedrigsten Zustande der sittlichen Erkenntnis, ebenso wie bei der höchsten, der thatsächliche Stand des sittlichen Subjektes ein niedrigerer ist als der seiner Erkenntnis. Das Handeln des Menschen, so verschieden die Ansichten über sittlich schlecht und sittlich gut auch sind, weist überall Thaten auf, welche schlechter sind als die Ansichten des Betreffenden. Es bedarf deshalb keiner vorangehenden sittlichen Belehrung um dennoch das richtende Bewußtsein auf der Stelle in dem Subjekte zu wecken.

Selbstverständlich ist mit der Anerkennung der Potenz, welche sich in dieser beschämenden Weise an das Gewissen wendet, an sich schon eine gewisse sittlich aufklärende Wirkung verbunden, weil — wie oben darauf hingewiesen wurde — die Klarheit der sittlichen Anschauung von dem geübten oder nicht geübten Gehorsam gegen die Wahrheit im Menschen abhängig ist. Es sind sittliche Gebote von systematisch zusammenhängendem Charakter, welche dem Subjekte näher treten. Stimmen sie auch nur in einem Punkte mit den schon für das Subjekt giltigen, von ihm schon anerkannten Forderungen zusammen, und wird durch die Bejahung des Willens in diesem einen Punkte eine moralische Gewißheit erzeugt, so wird dadurch der Blick ein klarerer für den inneren Zusammenhang der geltend gemachten Forderungen überhaupt.

Nun geht aber von derselben Verkündigung, welche auf sittliche Anerkennung und auf Vertiefung und Klärung der sittlichen Anschauungen abzielt, auch noch eine andere Wirkung aus. Es werden in ihr nämlich Versprechungen gemacht, welche sich an das

ungestillte Sehnen und Suchen der Seele nach einer ewigen Lösung aller Disharmonien dieses Lebens richten, und die Erfüllung dieser Versprechungen wird abhängig gemacht von dem Fortschreiten auf dem Wege des Gehorsames der Wahrheit. *Das Eingehen der Seele auf diese Versprechungen, der Entschluß den Weg des Gehorsams gegen die Wahrheit, wie sie sich in der christlichen Verkündigung anbietet, zu gehen,* — *ist der Glaube.*[1]) Und wir sind nun im stande, uns eine deutliche Vorstellung zu machen von der Beziehung, welche die moralische Gewißheit dieses Glaubens zur geistigen Erkenntnis hat.

Die erste Grundlage des Glaubens bilden psychologische innere Erfahrungen. Es ist *erstlich* die Erfahrung von der Übereinstimmung der christlichen Verkündigung mit der inneren Stimme, die richtend dem Bewußtsein objektiv gegenüber steht. Und zwar ist diese Übereinstimmung so beschaffen, daß jene von außen kommende Stimme die innere nicht nur bestätigt, sondern sich ihr durch Klarheit und inneren Zusammenhang überlegen zeigt; was dem Gewissen verworren zu Grunde liegt, wird hier geordnet und begründet. Zu dieser Erfahrung gesellt sich die *andere*, daß die Anerkennung der von außen kommenden Verkündigung auf die sittliche und ästhetische Befriedigung des Sub-

1) Wenn in der hl. Schrift der Glaube nicht so sehr eine menschliche That (Eingehen der Seele, Entschluß ꝛc.), als vielmehr eine That oder Werk Gottes genannt wird (der Glaube, den Gott wirket, und zwar durch dieselbe Kraft, durch welche er den toten Jesus lebendig gemacht hat, Eph. 1, 19 ff.), so tritt das für die Schilderung der psychologischen Vermittelung nicht als ein besonderes Kennzeichen auf. Die Fähigkeit des Menschen, die ὑπακοη zu leisten oder zu verweigern, wird nicht aufgehoben. Aber für den, der sie geleistet *hat*, tritt die überwältigende Macht des Objektes so groß hervor, daß seine eigene Zustimmung ganz dagegen verschwindet, und er weiß sich als einen, den Gott überwältigt und ihn zum Glauben geführt hat. Von hier aus ist die übel berüchtigte Ausdrucksweise der Form. Conc., daß der Mensch truncus et lapis sei, zu verstehen, die sich für das psychologische Verständnis ganz korrekt dadurch einführt, daß hinzugefugt wird: der Mensch sei noch schlimmer als truncus et lapis, denn er könne widerstehen. Mehr kann doch auch eine vom Humanismus ganz besessene Philosophie nicht verlangen? (Form. Conc. II, 59 ed. Müller).

jektes hinwirkt. Durch Wiederholung derartiger Erfahrungen bildet sich das Urteil aus, daß jene Verkündigung für das Subjekt Wahrheit sei, daß sie ihm sein wahres Wesen, seine wirklichen Bedürfnisse, seine eigentümliche Aufgabe enthülle und dadurch seine Existenz gewähre. Und das Urteil über die Wahrheit der Zeugnisse, die das Subjekt schon erfahren hat, erstreckt sich nun auch naturgemäß auf die Teile derselben, welche — als Versprechungen — noch nicht erfahren sind. Darum, weil die christliche Verkündigung etwas verspricht, was sich auf das Ganze des sittlichen und religiösen Lebens bezieht, während immer nur erst ein Teil dieser Versprechungen erlebt ist und wird, — darum bekommt die Zustimmung zu ihr den Charakter des Glaubens, d. h. des Vertrauens auf Aussagen, deren objektive Wahrheit noch nicht erfahrungsmäßig belegt werden kann. Der Kreis der Gegenstände, auf welche sich die Gewißheit des Glaubens bezieht, ist viel größer als der Kreis derjenigen, welche in sittlicher Erfahrung bereits erlebt sind. Der Glaube ist demnach das auf eine, mit moralischer Gewißheit verbundene, innere Erfahrung gegründete Urteil über die Wahrheit von Aussagen und Thatsachen, deren Verkündigung zu jener ersten Erfahrung geführt hatte. Die Sicherheit dieses Urteils ruht auf der inneren Einheit der Verkündigung, die zu jener schmerzenden und beglückenden, immerhin aber aufklärenden Erfahrung leitete.

Es leuchtet ein, daß die in diesen Urteilen liegende Erkenntnis eine solche ist, welche nur durch Zustimmung des Willens entstehen kann, — daß sie auf der Sicherheit und der steten Wiederholung jener ersten Erfahrung beruht, — und daß sie niemals in eine objektiv giltige Erkenntnis, die auf wissenschaftlichen Beweisen ruht, übergehen kann. Andererseits aber ist auch zuzugeben, daß das Subjekt berechtigt ist, das auf der inneren Erfahrung begründete Urteil für eine wirkliche Erkenntnis zu halten. Denn die psychologischen Anlagen und Bedürfnisse, welche zu jener Erfahrung führten, erkennt der Mensch als ebenso zu seinem Wesen gehörig wie die Sinneswerkzeuge, durch die er wahrnimmt, und die Verstandeskategorien, nach denen er die

Wahrnehmungen ordnet und geistig verarbeitet. Er macht infolge der durch die christliche Verkündigung angeregten Gewissens- und Willensthätigkeit Erfahrungen, welche ihm die Wahrheit jener Verkündigung, die Realität der in ihr ihm nahe gebrachten Objekte, versichern. Nimmt er von diesen Objekten durch die Sinne und den Verstand nichts wahr, und erweisen sie sich dennoch an seinem persönlichen Leben so mächtig, daß er an ihrer Realität so wenig zweifeln kann wie an seinem eignen Wesen, so schließt er daraus, daß es zwei Weisen giebt wahrzunehmen, die eine durch die sinnliche Erfahrung, die andere durch die sittliche Erfahrung infolge innerer Entschlüsse. Und während jene erste die Elemente und Glieder ihres Beweises in sich selbst trägt, so daß eine Erkenntnis, die sich auf sinnliche Erfahrung gründet, mit dieser selbst auch schon zu vollster Gewißheit abgeschlossen ist, — so wächst die Gewißheit der christlichen Glaubensüberzeugung mit jeder neuen an die christliche Verkündigung angeknüpften Erfahrung. Der allmählich sich vollziehende Prozeß der inneren Umbildung der gesamten sittlichen Persönlichkeit in ihren Anschauungen, Neigungen und Kräften ist der durch das Leben sich hindurchziehende und sich immer mehr befestigende Beweis für die Wirklichkeit der Erfahrung, durch welche der Glaube entstanden ist und für die Richtigkeit des darin gebildeten Urteils. Die eigenen inneren Bedürfnisse werden durch die fortgehenden Erfahrungen nicht nur in stets vermehrter Weise befriedigt, sondern auch dem Bewußtsein erst mehr und mehr erschlossen. Die Versprechungen der christlichen Verkündigung, denen der Glaube traute, beginnen sich zu erfüllen und stärken darum das Zutrauen in Bezug auf die noch ausstehenden Erfüllungen und die Richtigkeit der gesamten gemachten Enthüllungen. Das geistige Leben des natürlichen Menschen besteht in lauter Fragen oder Postulaten. Mit solchen schließen überall die Wissenschaften ab, mit solchen bleibt er auch bei seinen sittlichen Erfahrungen vor den Schranken stehen, hinter denen er eine Macht *vermutet*, welche ihm aber *außerhalb* der Erfahrung bleibt. Das Leben des Menschen, der im Glauben auf die christliche Verkündigung eingegangen ist, besteht dagegen in lauter Antworten. Insofern kann nun zwischen den

beiden verſchiedenen Erkenntnisreihen, denen aus ſinnlicher Erfahrung mit wiſſenſchaftlicher Gewißheit und denen aus der chriſtlichen Erfahrung mit der ſittlichen Gewißheit des Glaubens, eine gewiſſe Beziehung entſtehen, indem die letztere die Anſchauung von dem Ganzen der Welt und des Lebens zu bilden an der Stelle übernimmt, wo jene darauf verzichten mußte. Die Erkenntnis der Zuſammenhänge des Lebens, wie ſie aus den Enthüllungen der chriſtlichen Verkündigung gewonnen wird, wird zur leitenden Idee für alle Zweige der Wiſſenſchaft, welche einer ſolchen für alle Fälle bedürfen.

Auf der ſittlichen Erfahrung und auf dem von ihr ausgehenden Schluß über die Wahrheit der Ausſagen, welche im Subjekt jene Erfahrung hervorgerufen haben, gründet ſich alſo die chriſtliche Glaubensgewißheit, — inſonderheit auch die Gewißheit des Urteils, daß es ein transcendentes Gebiet giebt, in welches die Wiſſenſchaft und die Philoſophie nicht einzudringen vermögen, und von dem es doch, eben durch Anerkennung des Glaubens, eine gewiſſe Erkenntnis giebt. Die Glaubensgewißheit kann von dieſer Einſicht aus mit Ruhe den Leugnern der Religion entgegentreten, welche behaupten, das religiöſe Gebiet in der menſchlichen Seele gleiche „dem Gebiet der Rothäute in Amerika, das — man mag es beklagen oder mißbilligen ſo viel man will, von den weißhäutigen Nachbarn von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird.“ (Strauß.) Dieſe Einengung ſoll die Wiſſenſchaft begehen, indem ſie immer mehr den Zuſammenhang der Dinge als einen natürlich geſetzmäßigen nachweiſe. Allein für den ſeiner Glaubenserfahrung gewiſſen Menſchen bedeutet eine Einſchränkung des religiöſen Gebietes in der Menſchenſeele nur ein Verſchließen gegen ſittliche Erfahrungen. Der Materialismus und auch der Pantheismus, der die Realität den Beziehungen, welche ſich Menſchen zu jenſeitigem Weſen geben, leugnet, und zwar weil ſie unmöglich ſeien, prätendiert, daß Alles, was iſt, ſeiner Erfahrung unterliege. Wenn „alles, was iſt und geſchieht, aus natürlichen Weltурſachen und den in denſelben wirkenden Geſetzen“ erklärt werden ſoll,[1]) ſo kann es natürlich nichts

1) H. Lang: Die Religion im Zeitalter Darwins. Berlin, 1873. S. 9.

geben, was prinzipiell darauf Anspruch erhebt, nicht von natürlichen Welturſachen herzukommen. Aber was heißt „Welturſache“? Die Welt iſt der Geſamtgegenſtand unſerer Beobachtungen. Darum ſind natürliche Welturſachen ſolche, die aus unſerem natürlichen Beobachtungsgebiete abzuleiten ſind; folglich müßten nach der Prätenſion des Unglaubens alle, auch die letzten Urſachen, unſerer Beobachtung unterliegen, — was zu behaupten Unſinn iſt. Derſelbe Unglaube giebt doch wiederum zu, daß „das allen Erſcheinungen zu Grunde liegende Weltprinzip ſeinem Weſen nach unerkennbar“ iſt. (Lang, S. 45.) Es iſt alſo eine „von der Wiſſenſchaft leer gelaſſene Tafel“ da, welche die Religion ausfüllen kann. Nur kann dieſe Leere nicht „aus den Schätzen des unergründlichen Menſchengemüts“ ausgefüllt werden, denn der höchſte Schatz dieſes Menſchengemütes beſteht ſelbſt wiederum in einer Leere, in einem unbefriedigten Fragen, in Forderungen und Poſtulaten. Die Macht, von der Tyndall redet, welche der Forſcher jenſeits der Grenzen ſeiner Wiſſenſchaft anerkennt, „die ſeinem Leben Reichtum und Wärme giebt, die er aber weder analyſieren noch begreifen kann“, ſie wird ihm „aus den Schätzen des unergründlichen Menſchengemütes“ wohl ſtets in das Gedächtnis gerufen, damit er nach ihr ſuche, — aber ſie wird ihm nicht gezeigt. Ein ſolches Zeigen kann erſt darin gefunden werden, wenn eine dem unergründlichen Menſchengemüte verwandte Macht die Fragen beantwortet. Geſchieht dies aber, ſo muß die Wahrheit dieſer Macht daraus erſchloſſen und weiter auch gefolgert werden, daß es aus der intelligiblen Welt Wirkungen auf den menſchlichen Geiſt giebt, welche nicht durch die Sinne vermittelt werden, daß es alſo eine duplex informatio giebt für menſchliches Wiſſen, wie Bacon ſagt, una inspiratur divinitus, altera oritur a sensu.[1]) Unternimmt es die Philoſophie, die Unmöglichkeit ſolcher Wirkungen zu beweiſen, ſo muß ſie zum Oberſatz ihres Schlußverfahrens die ganz tolle Behauptung machen: Alles was exiſtiert, unterliegt meiner wiſſenſchaftlichen Erfahrung.[2])

1) de augm. III, 1. p. 176.
2) Vgl. oben S. 223.

§ 74. Aus unſeren bisherigen Darlegungen erhellt, daß als die Quelle für die chriſtliche Erkenntnis die chriſtliche Verkündigung zu bezeichnen iſt, welche jene erſte Macht über das Gewiſſen ausübte und dadurch die ſittlichen Erfahrungen hervorrief, auf welche ſich das gläubige Urteil gründet. Dieſe chriſtliche Verkündigung führt ſich als göttliche Offenbarung ein. Sie verſchafft ſich freilich ihre Autorität über das menſchliche Denken nicht durch die bloße Behauptung, daß ſie Offenbarungen enthalte, ſondern durch den unmittelbaren Eindruck auf das Gewiſſen und auf das Heilsbedürfnis des Menſchen. Aber eben dieſer Eindruck zielt doch auf die Anerkennung jenes Anſpruches ab. In dem Begriff der beſonderen göttlichen Offenbarung als einer καινη κτισις liegt aber die ſpecifiſche Unterſcheidung von allem natürlich Vermittelten. Darum erhebt ſich die Frage: woran iſt die Grenze des Offenbarten zu erkennen, welche doch zugleich die Grenzlinie für das Gebiet des zu Glaubenden bilden muß. Die chriſtliche Verkündigung tritt an das Subjekt heran in einer individuell beſtimmten und hiſtoriſch gewordenen menſchlichen Vermittelung, ſie kleidet ſich in Formen, welche durch die göttliche Offenbarung nicht erſt neu zu ſchaffen waren, ſondern welche aus der erſten Schöpfung her, d. h. in der Natur bereits vorhanden waren. Es findet alſo eine Vermiſchung von Offenbarungselementen mit natürlichen ſtatt. Und der im Entſtehen begriffene Glaube muß einen Maßſtab beſitzen, um die verſchiedenen Elemente zu erkennen und zu unterſcheiden. Was iſt von alledem, was dem Subjekt verkündigt wird, normative göttliche Wahrheit?

Auf dieſe Frage ſind wir bereits an mehreren Stellen unſerer Darlegungen geführt. Wir haben oben (S. 352) unterſchieden zwiſchen der eigentlichen moraliſchen Gewißheit, d. i. der infolge einer zuſtimmenden Willensentſcheidung entſtandenen Beurteilung eines einzelnen Falles, — und dem aus dieſer Beurteilung ſich ergebenden allgemeinen Urteil über die in der durchlebten Erfahrung klar geſtellten Begriffe, d. i. der ſittlich-religiöſen Anſicht. Wir haben ſodann die chriſtliche Glaubensüberzeugung in dieſe zweite Kategorie geſetzt (S. 355); dieſelbe enthält nicht ein einzelnes ſondern ein allgemeines Urteil, wir definierten deshalb

(S. 386) den Glauben als das Urteil über die Wahrheit von Aussagen und Thatsachen, durch deren Verkündigung in dem Subjekt eine innere Erfahrung bewirkt worden war. Wir fügten da hinzu: die Sicherheit dieses Urteils ruhe auf der inneren Einheit jener Verkündigung. Bei diesem Satze wird der aufmerksame Leser bereits ein Fragezeichen gemacht haben. Denn wir wissen noch gar nicht, auf welche Weise diese innere Einheit der christlichen Verkündigung in die Erfahrung des Subjektes tritt, was uns also berechtigt, die gewonnene Beurteilung eines einzelnen Falles zu einem allgemeinen Urteil zu erweitern. Wie kann aus der Zustimmung des Willens zu den in der christlichen Verkündigung liegenden Forderungen eine Gewißheit entstehen in Bezug auf den ganzen Inhalt dessen, was wir die christliche Lehre nennen?

Das Subjekt befindet sich zunächst einer einzelnen Forderung oder wenigstens einer einheitlichen Summe von Forderungen gegenüber. Durch die Bejahung derselben seitens des Willens eignet es sich das Urteil an, daß die Verkündigung, von welcher diese Forderungen ausgehen, Wahrheit sei. Ist denn nun aber die christliche Verkündigung ein so fest abgeschlossener und begrenzter Begriff, daß ohne Weiteres klar wäre, auf welche einzelnen Behauptungen und Ansichten sich die moralische Gewißheit des ersten Urteils weiter erstrecken müsse? — oder welche Lehrstücke der im Entstehen begriffene Glaube annehmen müsse? — Die Antwort lehnten wir oben schon ab, daß nur soweit die eigene subjektive Erfahrung geht, auch die Zustimmung zu den Mitteilungen der christlichen Verkündigung zu gehen habe. Damit wäre eine Verallgemeinerung des Urteils überhaupt ausgeschlossen. Aber das Wesentliche des Glaubens besteht gerade in der Ausdehnung der Gewißheit auf die noch *nicht* erfahrenen Stücke einer gewordenen Mitteilung. In der ersten Erfahrung von der Macht der christlichen Verkündigung tritt dem Menschen die Behauptung entgegen, daß hier Enthüllungen von Wahrheiten gegeben werden, die über sein laufendes Verständnis weit hinausgehen. Erkennt er das nicht an, so kommt der Glaube überhaupt nicht zu stande. Erkennt er es aber an, so nimmt er etwas für wahr an auf Glauben, d. h. ohne daß er es mit persönlicher Erfahrung bereits belegen

kann. Wenn man nun bestimmt wüßte: die christliche Verkündigung besteht aus 15 oder 1500 Paragraphen, und infolge der durch einen derselben bewirkten Erfahrung müssen sie sämtlich in Pausch und Bogen angenommen werden, so wäre die Sache einfach. Allein so verhält es sich doch nicht. Und darum fragen wir: wo ist die Grenze für die gläubige Annahme? Das Urteil im einzelnen Falle bezieht sich auf irgend ein Stück der christlichen Offenbarung, — worauf bezieht sich nun das allgemeine Urteil? — besagt es: daß „folglich" die Festsetzungen der Kirche Wahrheit seien? — oder die Lehrausführungen eines kirchlichen Bekenntnisses? — oder der Buchstabe der hl. Schrift? — Für den römischen Christen liegen in dieser Frage keine besonderen Schwierigkeiten, weil nach seiner Ansicht die Grenzen der göttlichen Offenbarung sich mit dem Geltungsbereich der päpstlichen Verordnungen genau decken, so daß der Maßstab für die Annahmen des Glaubens ein sinnenfälliger ist. Für den evangelischen Christen entsteht die Schwierigkeit, daß der einfache Laie diese Grenzen gar nicht finden zu können scheint, so daß er auf eine vermittelnde Thätigkeit der Wissenschaft angewiesen bliebe.

Allein die ganze Frage bekommt ihre Schwierigkeit gerade erst durch die Wissenschaft. In der Wirklichkeit des Glaubenslebens hat sie lange nicht die Bedeutung, die sie für die theoretische Darstellung gewinnt. Es liegt dies daran, daß es sich dabei um ein Verhältnis von Person zu Person handelt, und ein solches vollzieht sich in der Wirklichkeit ganz natürlich, aber nach Gesetzen, welche sich der genauen Fassung in feststehende Formen entziehen. Das persönliche Element fehlt schon in den ersten moralischen Erfahrungen nicht, aus welchen der Glaube sich bildet. Das erste mit moralischer Gewißheit verbundene Urteil in dem Prozeß der Glaubensentwickelung hat immer schon eine Beziehung auf die Person Jesu Christi und lautet etwa dahin, daß diese geschichtliche Person eine Sendung an das Subjekt habe. Steht der Entschluß fest, daß man sich für diese Sendung öffnen, oder sie an sich vollziehen lassen wolle, so liegt darin das Vertrauen, daß sie vollzogen werden könne und werde. Es schließt dies Vertrauen die Überzeugung ein, daß noch gegenwärtig Kräfte wirksam sind,

welche die Sendung Jesu Christi an die einzelnen Seelen vermitteln, mit anderen Worten, daß der verstorbene Jesus lebe. (Apostelgesch. 25, 19.) Dies ist die Summe der Verkündigung, welche als Wahrheit anerkannt sein will. Und in dieser Anerkennung liegt das Zutrauen, daß Er, der die erste Erkenntnis in dem Subjekt gewirkt hat, dieselbe auch vollenden und ausgestalten werde. Der Entschluß des Vertrauens, welcher in dem Glauben liegt, hat also zum Objekt den lebendigen Jesum Christum: wo er sich lebendig und wirksam erweise, dahin soll auch das Vertrauen sich erstrecken. Dies ist die wahre fides implicita.[1])

Die von Christo Jesu ausgehenden Wirkungen konzentrieren sich aber im Wesentlichen in der hl. Schrift und seinen schriftgemäßen Stiftungen für seine Gemeinde. Die hl. Schrift ist nun zwar nach ihrer historischen Form ein Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Allein als solche, als heilige Schrift, als Kanon ist sie nicht ein Produkt wissenschaftlicher Erkenntnis. Eine wissenschaftliche Gewißheit in Bezug auf die Grenze des Kanon giebt es nicht. Wie derselbe nicht infolge gelehrter Untersuchungen entstanden ist, sondern durch die Ausübung des christlichen Gemeingefühls in der alten Kirche, so kann die Wissenschaft auch heute nur dazu dienen, die Bewegungen jener Zeit darzustellen, und dadurch dem heutigen christlichen Gemeingefühl einen Wegweiser zu bieten. Die einzelnen Fragen aber, in denen die Wissenschaft der Diplomatik und der Exegese über Bestandteile der christ-

1) Als ich in meinem „Timotheus“ ausgesprochen hatte, die Gewißheit des Glaubens erstrecke sich nicht nur auf das einzelne Erfahrungselement, sondern „auf den ganzen Umfang der mir objektiv gewordenen Realität“, — schob der Recensent in der Theol. Litteraturzeitung (1881, Nr. 8) ohne weiteres unter: „auf den ganzen Umfang des traditionellen Lehrsystems“ — und behauptete: was ich unter dem Namen „Beugung des Subjektes unter den Gehorsam der Wahrheit“ verstehe, unterscheide sich kaum von der katholischen fides implicita. So sehr ist unserer heutigen Theologie, unter der Fremdherrschaft des scholastischen Intellektualismus, der Begriff des Glaubens verloren gegangen, auch solchen ihrer Vertreter, welche persönlich im Glauben stehen. Warum mögen sie wohl die Beziehung ihres Gemütes zu den religiösen Dingen, die nach ihrer Theorie eine wissenschaftlich erwiesene ist, überhaupt noch Glaube nennen? Kein Glaube war so sehr eine fides implicita in unserem Sinne als der Glaube Luthers.

lichen Verkündigung wirklich zu entscheiden haben, sind für den, welcher in dem persönlichen Glauben an Jesum Christum bereits steht und sich den Erfahrungen seiner Lebenskräfte ausgesetzt weiß, von völlig verschwindender Bedeutung, — wie einzelne Redouten an der Peripherie der Festung dem draußen stehenden Feinde zwar von großer Bedeutung sind, aber durchaus kein Streitobjekt mehr bilden, sobald die Hauptwerke genommen sind, von wo aus sie beherrscht werden. Die hl. Schrift ist auch nicht dem einzelnen übergeben, sondern der ganzen Kirche; jeder Christ sieht sich gestellt in einen Kreis von Menschen, die alle dieselben Grunderfahrungen gemacht und dieselben vertrauensvollen Entschlüsse gefaßt haben. In ihnen bildet sich eben das erwähnte christliche Gemeingefühl aus, an dem der einzelne ein Leitseil hat für sein tieferes Eindringen in die Schätze der Erkenntnis.

Es ist nun neuerdings ein besonderer Maßstab aufgestellt worden, der über die Frage entscheiden soll, was als berechtigter Stoff zu der christlichen Verkündigung zu rechnen sei, was folglich dem Christen im Glauben anzunehmen zugemutet werden solle. Der Rationalismus Kants hatte in gänzlicher Verkennung des Wesens des Menschen, und in Widerspruch mit seinen eigenen Lehren von dem kategorischen Imperativ einerseits und dem radikalen Bösen andererseits, als Maßstab für die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubenslehre die Vernünftigkeit der betreffenden Ansicht aufgestellt, ihre Fähigkeit zu einer Beziehung auf das sittliche Handeln des Menschen. In ähnlicher Weise hat nun Ritschl, freilich von einem mit dem Rationalismus brechenden, Wunder und Offenbarung anerkennendem Standpunkte aus, die Möglichkeit der sittlichen Beziehung zum Maßstab gemacht dafür, ob etwas als Gegenstand des Glaubens anzunehmen oder zu verwerfen sei. Er hat dies gethan durch die Formel: keine Metaphysik in der Religion! Es ist oben bereits dieser Satz in dem Sinne anerkannt, daß eine religiöse Wahrheit niemals durch eine rein intellektuelle Begründung entstehen könne. Ich kann mich dem, was in dieser Beziehung Ritschl und Herrmann[1]) ausgeführt haben,

1) Ritschl a. a. O. bes. S. 22 ꝛc. — Herrmann, die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle, 1879.

nur vollkommen anschließen, und habe bereits an anderen Orten ganz entsprechende Darstellungen dieses Verhältnisses zu geben versucht.[1]) Ich wage sogar zu hoffen, daß die hier gebotenen Skizzen über moralische Gewißheit und ihre Grundlage für die Religion sich eines gewissen Entgegenkommens auch seitens derer erfreuen könnten, welche dem durch Ritschl und seine Freunde eingeschlagenen Wege nicht folgen wollen, weil er von einer philosophischen Grundanschauung ausgehe und weil er eine philosophische Terminologie gebraucht, welche die Verknüpfung zwischen seinem Ausgangspunkt und seinen Resultaten verschleiert. In der That war wohl kaum zu erwarten, daß Ritschl durch die einfache genetische Definition der Metaphysik, als derjenigen Philosophie, welche die Dinge noch abgesehen von ihrem Unterschied als Geist und Materie betrachte, seinen Gegnern das als notwendig beweisen würde, was er unter dem Satz: keine Metaphysik in der Religion! begreift. Die in den vorliegenden Untersuchungen angebotenen Darlegungen machen keine philosophischen Voraussetzungen, sondern führen sich als Lehnsätze aus der empirischen Psychologie und der biblischen Theologie ein. Von diesen Gebieten wollen sie ihre Beweise entnehmen. Hier erwarten sie von dem Gegner den Nachweis, daß die moralische Gewißheit nicht eine eigentümliche Gewißheit sei, und daß es nicht Lehre der hl. Schrift sei, daß eine Erfahrung Gottes auf intellektuellem Wege unmöglich ist. Erkennen wir aber an, daß es ein integrierender Bestandteil der christlichen Verkündigung ist, daß οὐδεις ἐρχεται προς τον πατερα εἰ μη δι ἐμου, und daß die außerhalb der Lebensgemeinschaft mit Christo stehenden ἀθεοι ἐν τῳ κοσμῳ sind, — so können wir auch unsere Theologie nicht an Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge anknüpfen, welche außerhalb der durch Christus gemachten inneren Erfahrungen feststehen sollen. Diese Behauptungen gründen sich aber bei uns nicht auf philosophische Anschauungen, und darum sind wir auch gar nicht genötigt, irgendwelche Konsequenzen anzuerkennen, die man uns etwa zu Ungunsten des

1) Timotheus, ein Ratgeber ꝛc. Leipzig, 1881.

Glaubens ziehen würde, auch solche nicht, daß nur die Aussagen für Teile der christlichen Lehrverkündigung zu nehmen seien, welche — kurz gesagt — über die Fähigkeit zum sittlichen Erleben innerhalb der Gemeinde hinausgehen. Von diesem Standpunkte aus werden z. B. bei Ritschl insonderheit die Lehrstücke, welche traditionell unter der Lehre von Gott geführt werden, die innergöttlichen Beziehungen der Trinität und die von der Menschwerdung und dem Erlöserberuf unabhängigen Seiten der göttlichen Natur des Sohnes, aus der Dogmatik gestrichen.

Richtig ist zunächst dies, daß die Wahrheit, die ich in meinem sittlichen Sein thatsächlich erlebe, von der allerfestesten Gewißheit für mich ist. Aus meinem sittlichen Leben erstehen Fragen, Postulate, Konflikte; die Verkündigung, welche diese Fragen beantwortet, den Postulaten gerecht wird, die Konflikte löst, ist damit für mich zur Wahrheit geworden. Es wird ein logischer Schluß gemacht, bei welchem als Obersatz die Annahme von der Wahrheit meiner eigenen inneren Zustände gilt, an welche jene Verkündigung anknüpft, insonderheit die Wahrheit, d. h. hier die Berechtigung, meines Heilsbedürfnisses. Die christliche Verkündigung repräsentiert in der Schlußfolgerung den Untersatz. Und der Schlußsatz überträgt das mit den subjektiven Elementen verbundene Kennzeichen der Wahrheit (aus dem Obersatz), auf die (im Untersatz) von außen gegebenen objektiven Elemente der Verkündigung. Wenn in dem Schlußverfahren, durch welches das gläubige Urteil gebildet wird, der Obersatz nicht durch das subjektive Element gebildet sein dürfte, so würde es überhaupt keine Gewißheit aus Gründen auf dem Gebiete der Religion geben. In diesem Satze liegt die Wahrheit und die Berechtigung des Protestantismus.

Aber mit dieser Stellung des subjektiven und des objektiven Elementes im logischen Schluß ist nicht etwa das Wertverhältnis der beiden ausgedrückt. Es kann sehr gut im Untersatz eine viel wichtigere Wahrheit ausgesprochen sein als die im Obersatz ist; nur ist die letztere zufällig die dem schließenden Subjekt früher feststehende. Es ist dies sogar in den weitaus meisten Schlüssen bei dem wissenschaftlichen Verfahren der Fall. Ebenso ist nun hier das Objekt, dem durch den Schlußsatz das Kennzeichen der

Wahrheit zuerkannt wird, über das subjektive Element, von dem der Schluß ausging, so erhaben, daß nicht nur die Wahrheit, sondern die ganze Existenz dieses letzteren von jenem abhängt. Das Subjekt sieht dies auch, von seinem infolge des ersten Schlusses gebildeten Urteile weiter schließend, ein. Es findet überhaupt nun eine nähere Orientierung statt über das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem als wahr erkannten Objekt. Es wird in dem Lichte der neuen Erkenntnis durch empirische Wahrnehmung die Erfahrung gemacht, wie wenig harmonisch die eigenen inneren Zustände sind, wie widersprechende Instanzen sie enthalten. An die eine Reihe dieser Instanzen, welche sich dem Subjekt als die für seine Existenz wichtigsten kundgeben (Gewissen und Heilsbedürfnis), knüpfte das Objekt, die christliche Verkündigung, an, und kann nunmehr über jene inneren Konflikte Aufklärung verschaffen. Dadurch erweist es sich in seiner prinzipiellen Erhabenheit über das Subjekt. Darum glaubt das Subjekt der Verkündigung auch da, wo sie bloße Versprechungen macht, die an der Erfahrung noch gar nicht erprobt sind.

Es ist ganz und gar nicht meine Meinung, an dieser Stelle eine in allen Punkten abschließende Beurteilung des Ritschlschen Systems zu geben. Es ist das besonders für denjenigen schwierig, welcher von so ganz anderen Gesichtspunkten aus doch so mannigfache Berührungspunkte mit jenem aufweist. Ich hebe darum nur zwei Gedanken heraus, die mich hindern zu den Resultaten Ritschls zu gelangen, Gründe, warum ich aus der zugegebenen sittlichen Vermittelung der christlichen Glaubensüberzeugung nicht folgern kann, daß die sittliche Erfahrung Maßstab und Grenze für die gläubige Annahme werde. Auch Herrmann scheint mir die Begründung der christlichen Wahrheit durch einen sittlichen Erfahrungsprozeß mit der Herleitung der Norm für ihre Darstellung von dem Werte, den die Wahrheit für die sittliche Person habe, in unbegründeter Weise zu identifizieren. Erstlich liegt in der Anerkennung der christlichen Verkündigung unmittelbar eingeschlossen schon ein anderes Element, was an und für sich auch nichts mit dem Leben der sittlichen Person zu thun hat, das ist das historische. Wenn es möglich ist, daß solche zufälligen Er-

eigniſſe, wie die Lebensſchickſale Jeſu von Nazareth, „Beziehungen auf das Leben der ſittlichen Perſon“ bekommen, und nicht auf dem Wege der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſondern durch einen Schluß aus moraliſcher Erfahrung für wahr angenommen werden, ſo läßt ſich eine ähnliche Verbindung der unmittelbar ſittlichen Elemente der Verkündigung auch mit ſolchen Wahrheiten denken, die Ritſchl metaphyſiſche nennt (weil man ſie außerhalb der chriſtlichen Glaubensſtellung auf rein intellektuellem Wege, der doch über die Natur nicht hinausreicht, vergeblich zu ergründen ſtrebt.) Wenn Ritſchl und Herrmann für Metaphyſik das erklären, was — nach Kantiſcher Terminologie — der reinen Vernunft a priori vor aller empiriſchen Forſchung zugänglich iſt, ſo haben ſie ein Recht, die Metaphyſik aus der Theologie zu verbannen. Aber man mag nun mit Kant der metaphyſiſchen Betrachtung das eigentlich transcendente Gebiet verſchließen oder nicht, — immerhin darf man nicht Gebiete des Transcendenten darum für die chriſtliche Dogmatik zuſchließen, weil die ſittliche Erfahrung darüber noch nichts ausſage. Kann dieſe über hiſtoriſche Wahrheiten verſichern, ſo kann ſie es auch bei ſogenannten metaphyſiſchen. Es iſt darum doch wohl nicht ohne Grund, wenn der Schule Ritſchls vorgeworfen iſt, daß in der Konſequenz ihrer Theorie eine Rationaliſierung des Chriſtentums liege, d. h. eine Konzentrierung desſelben auf ſeinen rationalen Gehalt, — ſo feſt ſie ſelbſt auch auf dem Boden der Anerkennung der hiſtoriſchen Offenbarungsthatſachen ſtehen wollen.[1])

1) Es will mir ſcheinen, als ob Herrmann (die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen ꝛc.) nicht mit genügender Klarheit eben auf dieſe Frage eingehe, wie denn das geſchichtliche Faktum ein Teil unſerer ſittlichen Perſönlichkeit werden könne, wie er ſich einmal ſehr hübſch ausdrückt. Daß es bei ihm anders geſchehe als es z. B. nach unſeren Darlegungen ſich vollzieht, leuchtet ſchon aus dem Umſtand hervor, daß für ihn die Thatſache der Auferſtehung keine ſolche iſt, deren „gläubige Anerkennung ihrer Wirklichkeit als Bedingung für die Zugehörigkeit zur chriſtlichen Gemeinde aufzuſtellen“ ſei (S. 388). Herrmann ſagt: Die Kirche ſtelle etwas als notwendigen Gegenſtand des Glaubens hin. Nach unſerer Auffaſſung thut das in Bezug auf die Auferſtehung nicht die Kirche, ſondern der Apoſtel Paulus, der ſich dabei auf ἀποκαλυψις beruft. Dieſe ganze Auseinander-

Zweitens ist zu sagen, daß sich in dem Prozeß der sittlichen Erfahrung, welche zur Glaubensüberzeugung führt, das Objekt so übermächtig über das Subjekt erweist, daß es unthunlich ist, aus dem letzteren den Maßstab zu entnehmen für die Darstellung des ersteren, auch dann noch, wenn durch Summierung der Subjekte zur „Gemeinde" eine Art von Verobjektivierung der subjektiven Erfahrung zu gewinnen versucht wird. Besonders möchte ich auf die in dem Subjekt liegenden Bedürfnisse verweisen, deren Befriedigung gerade zur Annahme der christlichen Verkündigung führt. In dieser Annahme liegt implicite die Anerkennung, daß jene Verkündigung die subjektiven Bedürfnisse besser verstehe, als das eigene Selbstbewußtsein sie bisher verstand. Ja sie werden zum guten Teile durch die gläubige Annahme erst noch weiter geweckt. Unmöglich kann also die jeweilige Ansicht des Subjektes über die Fähigkeit einer für methaphysisch erklärten Aussage zur Befriedigung sittlicher Bedürfnisse den Maßstab dafür geben, ob sie als religiöse Wahrheit anerkannt werden soll oder nicht. Wird aber mit der Erklärung, daß nicht der jeweilige Standpunkt eines Subjektes darüber entscheiden soll, sondern die Fähigkeit jener Anschauung in der Gemeinde religiös zu wirken, Ernst gemacht, so fragt es sich wieder, wo denn für diese Möglichkeit der Maßstab liege. Soll er nicht wiederum in der jeweiligen Ansicht eines Subjektes liegen, so muß er in der Dogmengeschichte empirisch gefunden werden, und damit ist der Ritschlsche Maßstab prinzipiell aufgegeben. — Es scheint uns denn auch nur durch exegetische oder kritische Machtsprüche möglich, aus der heiligen Schrift alle die Stellen zu entfernen, welche uns in ein Gebiet einführen, dessen Einflüsse auf unser sittliches Leben uns vorläufig noch vollständig unfaßbar sind. Daß wir den heiligen Geist und den präexistenten λογος als real behaupten, nennt Ritschl eine Anwendung metaphysischer Allgemein-

---

setzung scheint in ihrer Undeutlichkeit auf einen wunden Punkt der Herrmannschen Darlegungen schließen zu lassen; besonders auch „die noch nicht in den Bereich mitteilbarer Erkenntnis getretene Weise", auf welche die äußeren Ereignisse aus dem Leben Jesu einen religiösen Wert für uns gewinnen.

begriffe. Allein wir kommen dazu in dem einfachen Versuche, die Aussagen der heiligen Schrift — nicht an philosophische Wahrheiten anzuknüpfen, sondern nach ihren eigenen Gesetzen organisch zu erklären. Ausdrücke wie diese: ὁ ὢν εἰς τον κολπον του πατρος — ὑιος μονογενης — auch die βαθη του θεου weisen unzweifelhaft auf das Gebiet der Beziehungen, die Gott nur zu sich selbst hat. Und wenn sie in der göttlichen Offenbarung eine Stelle haben, ohne daß wir begreifen, was das sittliche Personleben innerhalb der Gemeinde damit zu thun hat, so giebt uns das kein Recht, sie für gleichgiltige Theologumena der Apostel zu erklären. Es scheint vielmehr, daß es für die richtige Verwertung unserer Glaubenserfahrungen nötig ist, zu wissen, daß Gott noch Beziehungen hat, von denen es uns in der gegenwärtigen Weltzeit schlechterdings unmöglich ist, Erfahrungen zu machen.

Wir urteilen demnach, daß die bedeutsamen Anregungen Ritschls für Verselbständigung der christlichen Glaubenslehre zu acceptieren sind, ohne die Besorgnis, daß wir in Konsequenz davon der christlichen Glaubenslehre Grenzen stecken müßten, die dem vollen Gehalt der biblischen Aussagen nicht gerecht würden. Wir können auch die Ursache, aus der Ritschls Auffassung entspringt, deutlich bezeichnen. Es ist seine Abneigung gegen das, was er Mystizismus nennt, und seine vollkommen intellektualistische Anschauung vom Geistesleben des Menschen. Unsere obigen Ausführungen in § 64 muß Ritschl perhorreszieren. Ihm geht das geistige Leben im „diskursiven Erkennen und im sittlichen gemeinnützigen Handeln" auf. Er kann Wirkungen Anderer auf den menschlichen Geist nur „in dem Umfang des aktiven und bewußten" Empfindens anerkennen. Und „in diesem Umkreise der Wirklichkeit des geistigen Lebens können allein auch die Wirkungen Gottes verstanden werden, welche die Religion feststellt". Gott wirkt nach R. darum auch nur durch Gesetz und Verheißung. Auf die bewußte Wirkung durch das Wort, nicht auf eine auch sakramentale Wirkung ist Ritschls Theorie eingerichtet, und kann darum den Seiten der Offenbarung, welche an diese letztere anknüpfen, nicht gerecht werden. Daß die durch ihn angeregte Bewegung zu einer ethischen Vertiefung der dogmatischen Auffassung

führen werde, können wir trotzdem, mit Fricke,[1]) hoffen. Und besonders den Ertrag erhoffen wir von derselben, daß es zur größeren Anerkennung komme: daß Gott dem Menschen zur Erfahrung gar nicht ohne ethische Vermittlung kommen könne. Jede religiöse Regung im Menschen, jede Erfahrung von Gottes Macht am eignen Innern ist eo ipso etwas Ethisches. Man definiert das religiöse Bewußtsein als das Gefühl der Abhängigkeit und das sittliche Bewußtsein als das Gefühl der Verpflichtung. Allein wenn auch das letztere isoliert im Menschen erscheinen kann, so ist eine religiöse Abhängigkeit, die nicht zugleich Verpflichtung wäre, unmöglich. Und das liegt in dem Wesen Gottes, der nirgends ein Chaos, sondern überall Gesetze will. Er ist immer nur als der Gesetzgeber zu erfahren, und deshalb die Beziehung zu ihm immer das Verhältnis der Verpflichtung. Jede andere Beziehung zu Gott ist eine Verirrung. — So fest wir dies also halten, so brauchen wir dadurch uns unseren Glauben an die Offenbarung nicht beschneiden zu lassen, als ob wir ihren Mitteilungen nicht glauben dürften, auch da, wo unsere ethische Vermittlung noch nicht kompetent ist.

§ 75. Aus unseren Auseinandersetzungen über das Entstehen der christlichen Gewißheit und die Art und Weise der mit ihr verbundenen Urteile oder Erkenntnisse erhellt zweierlei: erstlich, daß diese Erkenntnisse sich darüber ausweisen können, warum sie als wohlbegründete angesehen sein wollen, daß sie im stande sind, ihr Recht auf die Gesetze des menschlichen Geisteslebens und auf allgemein anerkannte Wahrheiten in vernünftiger und wissenschaftlicher Weise zu gründen. Und dieser Umstand giebt der Theologie, als der Wissenschaft vom christlichen Glauben, welche die Religion aus der Voraussetzung der Wahrheit der christlichen Religion wissenschaftlich behandelt, ihre wohlbegründete Stelle neben den anderen Wissenschaften. Aber zweitens ist ebenso ersichtlich, daß diese Urteile der christlichen Glaubensüberzeugung zu objektiv giltigen oder wissenschaftlichen Erkenntnissen mit dem Charakter

1) Metaphysik und Dogmatik. Leipzig, 1882.

der Allgemeinheit und Notwendigkeit nie und nimmer „erhoben“ werden können. Was kann denn nun aber sonst die Wissenschaft aus diesen Urteilen machen?

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, daß es nicht nur Aufgabe des wissenschaftlichen Theologen ist, sondern eines jeden einfachen Laien Pflicht, sich in den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten immer tiefer hineinzuleben. Jeder Christ soll Rechenschaft ablegen können über das Warum seines Glaubens. Daß sich die dogmatische Arbeit mit dieser allgemeinen Christenpflicht berührt, erkennen darum auch alle Dogmatiker an, — selbst Marheineke. Der Charakter des Wissenschaftlichen wird dieser Prüfung und Begründung des eigenen Glaubens erst verliehen durch die besondere Methode und durch den besonderen Zweck. Die wissenschaftliche Methode stellt den Gegenstand, die Glaubensüberzeugungen, geschichtlich dar und setzt sie in geordnete Beziehungen zu dem Allgemeinen, zu den anderen Wissensobjekten; sie bietet ferner die Mittel der profanwissenschaftlichen Quellenkunde, der Interpretation u. s. w. zur Anwendung auf die heilige Schrift und Geschichte, und endlich lehrt sie mit den Mitteln eines geschärfteren Denkens die inneren Zusammenhänge systematischer aufzufinden. Und der besondere Zweck ist bei der wissenschaftlichen Behandlung nicht einseitig die Befestigung des wissenschaftlichen Subjektes in der Annahme der Glaubenswahrheiten selbst, sondern die Verbesserung der Formen, in welchen sie zu überliefern sind.

Von einer höheren Gewißheit, welche die Wissenschaft den Glaubenswahrheiten verleihe, kann danach keine Rede sein. Die höchste Gewißheit, die auf diesem Gebiete möglich ist, steht schon vor der wissenschaftlichen Behandlung fest, das ist die Gewißheit des Glaubens, dieses Urteils auf Grund der moralischen Erfahrung, welche durch die Zustimmung des Willens zu den Forderungen der Offenbarung hervorgebracht wurde. Zum Wissen kann dieser Glaube immer nur werden durch erneute innere Erfahrungen oder durch neue Offenbarungen, — niemals aber durch eine Unterstützung mit allgemeinen beweisenden Gründen.[1])

1) Vgl. oben S. 354.

Daß wir uns in diesem Punkte im schärfsten Widerspruch befinden mit der sogenannten Vermittlungstheologie, darauf ist bereits hingewiesen. So unterscheidet Julius Müller[1]) „die Erkenntnis der höchsten Wahrheit, die im Glauben unmittelbar und unentwickelt enthalten ist" —, von der Stufe, wo man sie „auch als ein entwickeltes, seines inneren Zusammenhanges und der Begründung der einzelnen Momente sich klar bewußtes Wissen" hat. Es ist dies nicht nur eine andere Auffassung vom Wissen als die unserige, sondern auch vom Glauben, der nach unserer obigen Entwicklung gar nichts Unmittelbares und noch viel weniger etwas Unentwickeltes ist, das erst durch eine Methode, die nicht in ihm selbst liegt, zur Klarheit über sich kommen müßte. — Ähnlich will Dorner die christliche Erkenntnis auf eine höhere spekulative Stufe erheben, indem er die christlichen Ideen in Einklang setzt, z. B. die Gottesidee, „mit der natürlichen Vernunftanlage von der ersten Schöpfung her, und demjenigen, was bei normaler Entwicklung diese zu denken gebietet. Damit aber, daß für die Anfänge und Bedürfnisse der natürlichen Gotteserkenntnis das Christentum die Vollendung und Befriedigung bringt, bewährt sich für den Geist die Wahrheit des christlichen Gottesbegriffes."[2]) Also der Geist und zwar der „christlich erleuchtete Geist" soll in seiner Erkenntnis bestätigt oder befestigt werden durch Heranziehung von Momenten, „deren Wahrheit für die Vernunft (d. h. die allgemein menschliche, natürliche Vernunft) dadurch sich beglaubigt, daß sie sie als wahr denken muß," mit anderen Worten: durch einen logischen Zwang. — Und mit Berufung auf Dorners Glaubenslehre sagt Gloatz:[3]) „So vertieft sich die Aufgabe der systematischen Theologie, den Inhalt des geschichtlichen Gottesbewußtseins systematisch zu entwickeln, dahin, seine Wahrheit wissenschaftlich zu erforschen. Hat das christliche Gottesbewußtsein auch die unmittelbare innere Gewißheit seiner Wahrheit, so hat es doch erst in der wissenschaft-

1) Herzogs Realencyklopädie. Artikel: Dogmatik.

2) Herzogs Realencyklopädie. Artikel: Theologie, spekulative.

3) Spekulative Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte. Gotha, 1883. S. 42.

lichen Erkenntnis und Begründung der Wahrheit dieſelbe in vollerem Beſitz, im Beſitz auch für das Denken, das nicht dem Gefühl auf die Dauer irreligiös gegenüberſtehen darf, und iſt das chriſtliche Gottesbewußtſein Bewußtſein von der Liebe als Weſen Gottes, dem man ſchlechthinnige Gegenliebe ſchuldig iſt, ſo will die Liebe auch Gott immer beſſer erkennen, um ihn um ſo *völliger* lieben zu können." — Gewiß wird man Gott immer beſſer lieben lernen, je mehr man ihn erkennt. Aber daß hierbei die Wiſſenſchaft auch nur das allergeringſte zu thun hätte, daß alſo im Ganzen die Profeſſoren mehr und innigere Gottesliebe hätten als die Schuhmacher oder die Hausfrauen, — das halten wir für eine Verirrung, ein letztes Wetterleuchten des glücklich vorübergezogenen ſpekulativ-dialektiſchen Gewitters, von dem faſt die ganze Wiſſenſchaft ſchon aufgeatmet hat, während nur in der Theologie noch einige dunkle Ecken dadurch unheimlich gemacht werden.

Allein dieſen Nachwehen der philoſophiſchen Periode begegnen wir keineswegs nur in der ſogenannten Vermittlungstheologie. Bei der kritiſch-ſpekulativen Richtung kann ja von einem unrichtigen Verhältnis des Glaubens zum Wiſſen keine Rede ſein, da die erſtere der beiden Größen im bibliſchen Sinne dort fehlt. Aber auch da, wo die ausgeſprochene Tendenz der Theologie, welche beide Größen wirklich hat und ſie „vermitteln" will, nicht vorherrſcht, nämlich in der orthodoxen lutheriſchen Theologie iſt man über dieſe Idee von der wiſſenſchaftlichen Gewißheit, als einer höheren Form, in der man die Glaubenswahrheiten beſitze, noch nicht ganz hinausgekommen. Charakteriſtiſch iſt z. B. daß Frank[1]) in demſelben Paragraphen, in dem ſich die vortrefflichen Widerlegungen der falſchen Apologetik finden, welche die Denkbarkeit und Vernunftmäßigkeit des Chriſtentums beweiſen wolle, — von der „höheren Stufe der theologiſchen Gnoſis" redet, oder von der „geſteigerten Form der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis", in welcher das Bedürfnis, das auch der glaubende Chriſt, nicht nur der Theolog, empfinde, Befriedigung finde. Es hängt dies wohl zu-

1) Syſtem der chriſtl. Gewißheit. I. § 4.

sammen mit dem Mangel, den uns Cremer mit Recht an Frank hervorzuheben scheint, daß er uns nämlich eine Beschreibung des Entstehens der christlichen Gewißheit vorenthält,[1]) und daß er ferner den Unterschied zwischen der intellektuellen und der moralischen Gewißheit, welche sich auch schon auf dem Gebiete der „natürlichen Gewißheit" finde, nicht genügend ausführt. Der prinzipielle Unterschied in Bezug auf die Gesetze ihres Entstehens und Wachsens kann bei Frank darum nicht hervortreten; es heißt nur (§ 14 S. 89), daß der Faktor der Freiheit auf dem sittlichen Gebiete „eine ungleich höhere Bedeutung habe" als auf dem physischen. Da wir sagen mußten: auf dem Gebiete der logischen Gewißheit macht der Zwang Alles, und auf dem der sittlichen macht Alles der freie Wille, so werden wir der Versuchung, eine Steigerung der einen Gewißheit zu der anderen anzunehmen oder auch nur einen Übergang zwischen beiden, sicher entgehen. Ich sehe zwischen dem in den vorliegenden Untersuchungen eingenommenen Standpunkte und dem etwa durch Marheineke repräsentierten, keinen Raum für eine mittlere oder vermittelnde Darstellung. Entweder bleibt (nach unserem Standpunkt) die Religion die Voraussetzung der Wissenschaft, oder man sage mit jenem Hegelschen Theologen: „Die Aufgabe der Wissenschaft ist die, daß ihr die Religion nicht mehr eine Voraussetzung, sondern das wissenschaftliche Denken mit dem religiösen eins und alle Differenzen zwischen beiden gehoben seien."[2]) Was zwischen diesen beiden Gegensätzen hindurchschlüpfen will, kann das nur vermittelst einer Verdunkelung versuchen.

Freilich auf einen Vorteil werden wir nach unserer Auffassung von der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubensgewißheit verzichten müssen, nämlich auf die Darstellung der

1) Zöcklers Handbuch. III. Bd. 2. Aufl. S. 50. — Der Recensent von Z's. Handbuch Bd. III in dem Theol. Litteraturblatt (1885, Nr. 21) weist die Möglichkeit einer solchen Beschreibung ab; wie christl. Glaube und christl. Erkenntnis zu stande komme, sei ein Geheimnis. Allein eine Theologie, die sich darüber nicht ausweisen kann, gehört nicht an die Universitäten.

2) Grundlehren der christl. Dogmatik. Berlin, 1827. 2. Aufl. § 83. S. 47.

christlichen Glaubensüberzeugungen als allgemeingiltiger Wahrheiten in dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Sinne. Dieselben sind unzugänglich für den, welcher nicht den Sprung macht, der in dem „Gehorsam der Wahrheit" für Wille und Vernunft beschlossen ist. Was als allgemeingiltig innerhalb der Theologie ausgesprochen werden soll, kann nur als eine historische Wahrheit ausgesprochen werden. Auch in der Dogmatik. Die Aussagen des Dogmatikers, welche mehr besagen wollen als: so glaube ich mit der christlichen Kirche u. dgl., — sondern welche behaupten wollen: so ist es wahr —, können keinen Anspruch auf wissenschaftliche Gewißheit, also auf den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit machen. Das höchste, was die Theologie nach Seite der Allgemeingiltigkeit erreichen kann, ist folgender Beweis: die subjektiven Bedingungen, welche bei der Entstehung der christlichen Glaubensüberzeugungen mitgewirkt haben, lassen sich als allgemein menschliche nachweisen; in denselben liegt ein Bedürfnis begründet, das eine Befriedigung erheischt; dasselbe wird thatsächlich in den Gläubigen durch die christliche Offenbarung befriedigt; folglich müßte eigentlich jeder Mensch von seiner natürlichen Anlage aus eine der christlichen Offenbarung entsprechende Ergänzung seines Wesens suchen, und er würde sie, — wenn er will —, im Christentum finden. Daß dies ein ganz anderes Beweisverfahren ist, als das gewöhnliche wissenschaftliche, leuchtet ein.

Der Bereich, in dem die Aussagen der Theologie ohne Unterschied auf Giltigkeit Anspruch machen dürfen, ist also nicht die Menschheit, sondern die Christenheit, d. h. alle die, welche die außerwissenschaftlichen Voraussetzungen der Theologie, wie sie im christlichen Glauben gegeben sind, mit einander teilen. Die Bürgschaft für ihre Wahrheiten liegt im Glauben, wie Kähler treffend sagt.[1]) Derselbe fährt dann fort: „Indeß diese Verbürgung bezieht sich auf das Zeugnis anderer, welche diese Glaubensbürgschaft gleichmäßig in sich tragen. Somit wird sich der ge-

1) Wissenschaft von der christl. Lehre. Erlangen, 1884. I. T. Encyklopädie. S. 17.

meinſame Inhalt des gleichartigen Glaubens auf einen Ausdruck bringen laſſen, in welchem die Glaubenden zuſammenſtimmen, und der für ſie allgemeingiltig, alſo ein Wiſſen iſt.“ — Wir ſehen nicht recht ein, warum hier das Wort allgemeingiltig gebraucht iſt, da doch „nur für einen Teil giltig“ gemeint iſt. Mit dem Begriffe der Allgemeingiltigkeit pflegt man die Beſtimmung des Notwendigen, alſo des logiſch Erweisbaren zu verbinden. Und die will Kähler gerade abwehren. Inſofern halten wir den Ausdruck, daß der Inhalt des Glaubens zum Wiſſen werde, für mißverſtändlich. Man kann wohl ſagen: ich weiß, daß andere auch ſo glauben wie ich; — dann wird das Wiſſen zu einem hiſtoriſchen und empiriſchen, bezieht ſich aber nicht auf den Inhalt des Glaubens, ſondern nur auf die Thatſache des Glaubens. Und dies iſt ja freilich für den Glauben ſelbſt von Bedeutung. Denn an dem religiöſen Leben im Kreiſe der mit ihm Glaubenden hat der Theologe eine Probe auf ſein wiſſenſchaftliches Verfahren. Und aus der Realität des Lebens, das in dieſer Vielheit von Subjekten ſich gleichartig vollzieht und auf die gemeinſame Quelle und die gemeinſamen Geſetze zurückweiſt, gewinnt er ein wiſſenſchaftliches Mittel für die Darſtellung ſeiner Überzeugungen als objektiver Wahrheit. Nicht daß er für ſich ſelbſt, alſo für die Überzeugung der Wahrheit, etwas von Gewißheit aus der Summe jener Subjekte entnehmen könnte. Jede Vermiſchung des Oberſatzes für den moraliſchen Beweis des chriſtlichen Glaubens mit anderen als mit rein ſubjektiven Elementen verwirrt das ſchließende Verfahren (vgl. S. 396) und gefährdet die in der Reformation gewonnene Erkenntnis von der Art und dem Weſen des Glaubens. Aber wohl können zu den Erfahrungen, welche das Subjekt wieder und wieder in Bezug auf die göttliche Offenbarung macht, und durch welche ſich ſeine Gewißheit befeſtigt, auch Erfahrungen aus der Wirkſamkeit derſelben innerhalb der Gemeinde treten. Und dieſe Wirkungen ſind jedenfalls für die Darſtellung des Glaubens, mit ihrem beſonderen Zwecke, von Ausſchlag gebender Bedeutung.

Wenn wir aber die Darſtellung der Glaubensgegenſtände als objektiver Wahrheit verlangen, ſo iſt zwiſchen objektiver Wahrheit und objektiver Erkenntnis ſcharf zu ſcheiden. Eine ob-

jektive Erkenntnis ist das Urteil, das ich mir auf dem Wege der allgemein möglichen Erfahrung in allgemeingiltiger Weise gebildet habe, — im Unterschiede von der nur subjektiven Nötigung, welche bei der inneren Erfahrung obwaltet. Solche objektive Erkenntnis lehnen wir für die Glaubensgegenstände ab.[1]) Damit aber behaupten wir nicht, daß sie nicht objektive Wahrheit seien. In dem Prozeß, welcher zur moralischen Überzeugung führt, wird vielmehr das Objekt, das den Anstoß dazu giebt, dem Subjekt in seiner außer ihm bestehenden Realität vollkommen gewiß (vgl. S. 388 ff.), — so gewiß, daß die Objektivität der innerlich dem Subjekt gegenüberstehenden Macht (im Gewissen), vielmehr zum Maßstab dienen kann für das, was in der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt mit Gewißheit über objektive Wahrnehmungen geschlossen werden kann.[2]) Man hat sich gewöhnt, eine Erkenntnis oder ein Urteil als objektiv feststehend oder objektiv giltig zu bezeichnen, wenn es auf dem Wege zu stande gekommen ist, über welchen unter der Gesamtheit der menschlichen Subjekte Einverständnis herrscht, auf dem Wege des regelrechten Schlusses, in dem sowohl der Obersatz als auch der Untersatz nur solche Aussagen enthalten, über welche sich das Subjekt mit jedem beliebigen anderen Subjekt durch einfache Anschauung oder Experiment verständigen kann. Damit kann aber unmöglich gemeint sein sollen, daß es nicht noch einen anderen Weg gäbe, auf dem sich das Subjekt von einem außer ihm befindlichen Objekt, d. h. von seiner Realität, überzeugen könnte. Und ein solcher Weg ist eben der Weg der sittlichen Erfahrung.

§ 76. Die Theologie ist die Wissenschaft vom christlichen Glauben; sie treibt Religionswissenschaft in dem praktischen Interesse, welches die Gesellschaft an der Wahrheit einer bestimmten Religion hat, d. i. der christlichen. Als kirchliche Theologie hat sie bei ihrer wissenschaftlichen Behandlung von der Voraussetzung der Wahrheit des christlichen Glaubens auszugehen, — als Wissen-

1) Vgl. oben gegen Rothe S. 270, auch 309.
2) Vgl. Frank, System der christl. Gewißheit. I. S. 91.

schaft hat sie sich über diese Voraussetzung in objektiv gültiger Weise zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung aber hat nicht darin zu bestehen, daß derjenige Glaubensinhalt, der zu Anfang als für das einzelne Subjekt bindende Wahrheit eingeführt wurde, sich am Schluß als notwendige und allgemeine Wahrheit kraft wissenschaftlichen Beweises ergebe, sondern die beweisende Wissenschaft kann immer nur erstlich als exakte Psychologie, Anthropologie, Ethnologie, den Thatbestand in Bezug auf die religiöse Anlage im Menschen und deren beabsichtigte Befriedigung in den Religionsversuchen der Menschheit nachweisen, aus welchen sich eine Reihe von unbeantworteten Fragen und Postulaten ergiebt. Sie kann ferner als Geschichtswissenschaft den Thatbestand in Bezug auf die Urkunden und die geschichtlichen Wirkungen des Christentums nachweisen, sowohl in der Völkerwelt, der Weltgeschichte, als auch in dem Menschengeiste überhaupt in Bezug auf die Gestaltung der menschlichen Welt- und Lebensanschauung, die Beeinflussung des Denkens und des Handelns. Und sie kann endlich als wissenschaftliche Theorie des kirchlichen Handelns, die aus der Eigentümlichkeit des Christentums sich ergebenden besten Methoden entwickeln, um dasselbe praktisch zu vertreten, zu verbreiten ꝛc.

Bei diesen Aufgaben kann sie überall als Erfahrungswissenschaft ausgehen von allgemein wahrnehmbaren Erscheinungen, kann in denselben die Gesetze nachweisen und dabei auf eine wissenschaftliche Gewißheit mit allgemeinem und notwendigem Charakter abzielen. Sie gerät aber für dieselbe stets auf eine Grenze, wo sie die sittlich religiösen Wahrheiten, welche sie darstellt, als auch für das wissenschaftliche Subjekt subjektiv bindende einführt. Sie verweist dann immer auf den wissenschaftlichen Nachweis, den sie vorweg zu geben hatte, wie an diesen Grenzen des objektiven Wissens das Subjekt auf *seine* Weise zu seiner Überzeugung gekommen sei. Wissenschaftlich war nichts gegen dieselbe einzuwenden, und dies ist zu beweisen, wenn auch der Zwang, dem das Subjekt dabei folgte, kein logischer, sondern ein moralisch wirkender war.

Das höchste, was danach die Theologie an Beweiskraft für

ihre eigenen christlichen Voraussetzungen erreichen kann, ist also dies, daß sie den Prozeß, auf dem das gläubige Subjekt zu seinem Glauben kommt, zergliedert und die dabei gefundenen subjektiven Momente, wenn sie auch einer objektiven Übereinstimmung, wie die logischen Gewißheiten, nicht unterliegen, doch als Bestimmtheiten jedes Subjektes nachzuweisen sucht, woraus sich ergiebt, daß eigentlich jedes Subjekt die willkürlichen Entscheidungen, durch welche das gläubige Subjekt zu seinem Glauben kam, gleichfalls vollziehen müßte, um seinem wahren Wesen getreu zu bleiben.

Jene subjektiven Momente aber zählen wir hier noch einmal zusammenfassend auf. Es ist 1) der psychologische Thatbestand, nach welchem in dem menschlichen Bewußtsein auch von sittlichen und religiösen Wahrheiten inhaltlich nichts vorhanden ist, was nicht vorher durch äußere Vermittlung hineingebracht ist, daß alles dasjenige, was den natürlichen Bestand ausmacht, das Angeborene, nur in Formen und Fragen besteht, auf welche die Antwort fehlt. — 2) Der Umstand, daß in dem unbewußten Hintergrunde des menschlichen Geisteslebens Anlagen und Bedürfnisse schlummern, welche nicht befriedigt werden innerhalb des Gebietes, das der Zahl unterliegt, — unbegrenzte Triebe, unbeendetes Suchen nach letzten Ursachen u. s. w. — 3) Das Gewissen, d. i. die natürliche Verpflichtung, alle Handlungen sittlich zu beurteilen, mit der Eigentümlichkeit, daß die Entscheidung, die zu Gunsten der Gewissensforderung ausfällt, mit absoluter Gewißheit bekleidet wird.

Aber auch, wenn über diese drei Punkte eine wissenschaftliche Übereinstimmung erzielt wäre, so würde damit noch gar nichts erreicht sein. Denn auch diese Aussagen sind rein formeller Art und der eigentliche Charakter jener inneren Fragen, Triebe ꝛc., der eigentliche Charakter auch des Gewissens erhält sein Licht erst dann, wenn die Entscheidungen, auf welche alle jene inneren Anlagen hindrängen, in einem bestimmten Sinne, d. h. für eine konkrete religiöse Wahrheit getroffen sind. Als eine solche bietet sich das Christentum an. Indem dasselbe aber mit der Behauptung auftritt, daß die geschichtlichen Ereignisse, welche Vorbedingung der subjektiven Befriedigung aller inneren Bedürfnisse

seien, als wahr nur anerkannt werden können bei einer gleichzeitigen Korrektur der Stellung, die jeder Mensch von Natur zu seinem Gewissen einnimmt, — so wendet es sich eben zuerst an das Gewissen und verlangt als erstes nicht Einsicht oder Erkenntnis, sondern Anerkennung oder Gehorsam der Wahrheit.

Gelingt es dem Christentum — so hat die Theologie auszuführen — diese Anerkennung im Subjekt zu erzwingen, das Geständnis, daß die Bedeutung der berichteten Ereignisse die engste Beziehung habe zu der eigenen inneren Herzensstellung, so ist der subjektiv giltige Beweis geführt (οὐχ ἐν πειθοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις, ἀλλ' ἐν ἀποδειξει πνευματος και δυναμεως). Bei diesem Erzwingen ist aber an eine logische Induktion ganz und gar nicht zu denken. Das einzige Mittel, auf das Subjekt einzuwirken, liegt hier in dem Versprechen, erstlich daß sobald die Anerkennung vollzogen sein werde, die moralische Gewißheit eintreten würde, welche das Gefühl der inneren Harmonie, der Beseligung verschaffe, und zweitens daß infolge dieser Erfahrung, welche durch Wiederholung befestigt und vertieft wird, Ansichten geweckt würden, welche auch der Vernunft die befriedigendste Antwort auf die von der Wissenschaft stehen gelassenen Rätsel der Welt und des Lebens gäben.

Auf diese Weise können prinzipielle Konflikte mit der übrigen Wissenschaft niemals entstehen. Denn mit jeder entgegenstehenden Ansicht streitet die Theologie nach wissenschaftlicher Methode bis an die Grenzen der Wissenschaft. Und wenn da die ungläubige materialistische oder pantheistische Philosophie ihrerseits nur Vermutungen aufstellt über den dunkeln Punkt, der hinter den Schranken des Wissens liegt, jene Macht, die unserem Leben Reichtum und Wärme giebt, — so hat die Theologie die Macht, auf alle ihre ungelösten Fragen eine Antwort zu geben, von deren Wahrheit sich jeder, der will, überzeugen kann auf dem Wege der inneren psychologischen Erfahrung. Wer nicht will, bleibt ohne Antwort. Die Theologie kann zu ihrer Anerkennung nicht zwingen, sondern nur einladen (ὁ θελων ποιειν το θελημα του πατρος μου, γνωσεται).

4. Kapitel.

System der theologischen Encyklopädie.

§ 77. Wir sagen zuerst in Kürze, was wir in diesem Kapitel **nicht** wollen. Erstlich wollen wir nicht etwas bringen, was nicht in den bisherigen Kapiteln bereits angelegt wäre. Vielmehr soll dasselbe nur noch zusammengefaßt werden zu einer faßlichen Theorie des wissenschaftlichen Verfahrens in der Theologie. Zweitens wollen wir nicht eine vollständige theologische Encyklopädie in dem Sinne geben, wie eine solche in den besonderen dieser Aufgabe gewidmeten Werken enthalten ist. Unsere Ausführungen überhaupt wollen nur eine Grundlegung für theologische Methodologie sein. So soll auch in diesem Kapitel nur die Grundlegung für die Anordnung der Zweige der theologischen Wissenschaft gegeben werden, keine ausführliche Beschreibung des Verfahrens der exegetischen, der historischen Theologie u. s. w. Es handelt sich nur um die Prinzipien, nach denen die Encyklopädie zu gestalten ist. Wir liefern also nur den Aufriß eines Systems der theologischen Encyklopädie, nicht eine systematische Ausführung derselben.

Die Theologie ist nach unseren Darlegungen die Wissenschaft von der Religion, wie dieselbe in der praktischen Rücksichtnahme auf die bei uns herrschende Religion, die christliche, getrieben wird. Die christliche Religion beansprucht die absolute Wahrheit zu sein und sich als solche durch geschichtliche Ereignisse zu verwirklichen. Die praktische Rücksichtnahme unserer Wissenschaft auf den Dienst in der christlichen Kirche bedingt persönliche Anerkennung der christlichen Religion durch diejenigen, welche Reli-

gionswissenschaft als Theologie betreiben. Die Voraussetzung der Theologie ist also die Anerkennung des Christentums als der absoluten Wahrheit — und der Ereignisse, in denen sich diese Wahrheit verwirklicht hat, als geschichtlicher. Ohne diese Voraussetzung kann zwar auch allgemeine Religionswissenschaft betrieben werden, und wohl auch eine besondere Wissenschaft vom Christentum, aber nicht eine Theologie, welche die von der Gemeinde dem Staat überlassene Pflicht der Ausbildung praktischer Kirchendiener besorgt und die leitende Idee für die Existenz einer theologisch kirchlichen Fakultät bildet. Ohne dieses zusammenhaltende Band der praktischen Rücksicht und der damit gegebenen Voraussetzung fallen die einzelnen theologischen Disziplinen auseinander und den Zweigen der philosophischen Fakultät anheim.[1])

Daraus ergeben sich für die Theologie drei Hauptaufgaben. Sie hat zuerst die eigenen Voraussetzungen zu rechtfertigen, d. h. sich mit den anderen Religionen über die vom Christentum vertretene Wahrheit und mit den anderen Wissenschaften über die Art ihrer Beweisführung und ihrer Gewißheit wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Hier handelt es sich also um den ideellen oder rationalen Gehalt des Christentums, wie sich derselbe vor den Wahrheitsansprüchen der anderen Religionen und vor denen der Wissenschaft rechtfertigt. Zweitens hat die Theologie die geschichtlichen Ereignisse, mit deren Verkündigung die christliche Religion die absolute Wahrheit darbietet, wissenschaftlich zu untersuchen und die behauptete Verwirklichung jener Wahrheit in der Menschheit und dem Menschen systematisch darzustellen.

1) Daß es Schleiermachers Verdienst ist, diese praktischen Rücksichten, in denen unsere Wissenschaft betrieben wird, zur konstitutiven Idee zu machen, ist bekannt. Kurze Darstellung des theologischen Studiums ꝛc. (Berlin, 1811), Einleitung § 6: „Dieselben Kenntnisse ohne diese Beziehung hören auf theologische zu sein und fallen jede einer anderen Wissenschaft anheim." — Daß Schleiermacher aus diesen praktischen Rücksichten weniger Ansprüche machte in Bezug auf die Voraussetzungen der Theologie, als in unseren obigen Darlegungen enthalten sind, ist richtig. Allein Differenzen über diese Frage hat nicht die Wissenschaft zu beantworten sondern die Kirche. Und jene hat dann nachher nur zu entscheiden, ob sie die Ansprüche der Kirche mit ihren eigenen Lebensbedingungen für vereinbar hält.

Drittens hat sie die wissenschaftlichen Kunstregeln zu geben, nach welchen der praktische Kirchendienst, auf den sie sich zuspitzt, getrieben werden soll.

Hiernach haben wir für die theologische Encyklopädie eine Dreiteilung gewonnen, die im Wesentlichen der Schleiermacherschen Dreiteilung in philosophische, historische und praktische Theologie entspricht. Wenn über diese allgemeine Einteilung eine Verständigung erzielt würde, so würde man sich auch bald über die Namen einigen. Vielleicht würde man für historische lieber positive Theologie sagen, wenn dieser Name nicht schon zur Bezeichnung einer Parteirichtung geworden wäre. Es dürfte deshalb vorzuziehen sein, anstatt den mittleren Teil als einen neben den zwei anderen erscheinen zu lassen, ihn wiederum in drei besondere Abteilungen zu gliedern, wodurch dann eine Fünfteilung der christlichen Glaubenswissenschaft entstünde, indem zuerst die allgemeinen, kosmischen und psychologischen Voraussetzungen des Glaubens abgehandelt würden (philosophische Theologie), zweitens die Quelle des Glaubens in der Offenbarung (exegetische Theologie), drittens die Entwickelung des christlichen Glaubens in der Menschheit (historische Theologie), viertens die Gestaltung desselben im einzelnen Subjekt nach Seite der Erkenntnis und des Handelns (systematische Theologie) und endlich die Bethätigung des Glaubens zu seiner Selbsterhaltung und Verbreitung (praktische Theologie). Für uns handelt es sich hier hauptsächlich darum, die Notwendigkeit des ersten dieser drei oder fünf Zweige der theologischen Wissenschaft, für welchen wir am liebsten mit Schleiermacher den Namen der philosophischen Theologie angenommen sehen würden, zu erweisen. Und zwar scheint mir, daß sich dieser Beweis sowol aus der Idee der Theologie als Wissenschaft, als auch aus den praktischen Bedürfnissen, denen sie dient, als auch endlich aus der Geschichte der Entwickelung der Encyklopädie im letzten Jahrhundert übereinstimmend führen läßt.

Daß wir diese unsere philosophische Theologie anders gestalten müssen, als Schleiermacher die seinige, dürfte für denjenigen, welcher unsere ganzen bisherigen Darlegungen einer Prüfung

gewürdigt hat, selbstverständlich sein. Erstlich kennen wir keine spekulative Philosophie, welche in dem Sinne, wie es Schleiermacher von der philosophischen Ethik verlangt „die Stiftung und das Bestehen von Kirchen als ein notwendiges Element in der Entwickelung des Menschen“ nachweisen könnte, — wodurch er für die Behandlung des Christentums und der Religion überhaupt Prinzipien gewinnt, die nicht aus der wissenschaftlichen Kunde von Religion und Christentum selbst geflossen sind. So ist für uns also die Philosophie und alles Philosophische etwas ganz anderes als für den, welcher deren eigentliches Feld in der Spekulation, also in der Arbeit der Spinne sieht, wie Bacon es ausdrückt. Und zweitens ist für uns das Christentum eine Religion, die sich auf Erkenntnisquellen beruft, deren Charakter die völlige Begreiflichkeit ausschließt, und auf Erkenntnisprinzipien, bei denen die freie Willensentscheidung eine Rolle spielt, — wodurch sich für die wissenschaftliche Darstellung oder die philosophische Durchdringung ganz andere Ziele ergeben, als wenn der Stoff der intellektuellen Bearbeitung durchgehends keine Hindernisse bereitete. Dennoch können wir die Benennung Schleiermachers für diesen ersten Hauptteil beibehalten, weil auch nach unserer Anschauung die Philosophie die Aufgabe hat, das Allgemeine in den zerstreuten Gliedern der Wissenschaft aufzusuchen und dadurch ihre Verbindung unter sich, somit die Einordnung des einzelnen in die allgemeinen Prinzipien des menschlichen Wissens und des geistigen Lebens zu bewirken und endlich die Methode nach allgemeinen wissenschaftlichen Maßstäben zu kontrollieren. Aus dieser Auffassung der Philosophie und ihrer Stellung zur Wissenschaft fließt, daß wenn die Theologie als Wissenschaft auftreten will, sie einen Teil haben muß, in dem dieses Geschäft der Philosophie geübt werden kann.

Und daraus ergeben sich denn auch die Aufgaben, welche diesem ersten Hauptteil zufallen. Die Theologie tritt als Wissenschaft auf mit Voraussetzungen, und zwar mit der Hauptvoraussetzung, daß von allen Religionen, die wissenschaftlich erforscht werden können, die christliche die wahre sei, — und mit der weiteren Voraussetzung, daß sich diese Wahrheit auf wissen-

schaftlichem Wege nicht endgiltig erweisen lasse. Da ist es gewiß für geziemend zu erachten, wenn sie sich über diese Voraussetzungen vor den anderen Religionen sowohl als vor der wissenschaftlichen Methode rechtfertigt. Zu diesem Geschäft gehört aber eine Darstellung dessen, was überhaupt die Religion im Leben bedeutet, wie sie sich zur Erkenntnis und zur Wissenschaft stellt und wie sie ihrerseits zur Gewißheit gelangt. Das setzt wiederum einerseits eine allgemeine Kunde der Religion und der Religionen und andererseits eine empirische Anthropologie und Psychologie voraus. Als Lehrfächer für die philosophische Theologie würden also folgende zu bezeichnen sein: allgemeine Religionskunde und Religionsgeschichte — Anthropologie und Psychologie — Apologetik, als Darstellung der Glaubens- und Erkenntnisprinzipien der christlichen Religion — und Encyklopädie nebst Methodologie der theologischen Wissenschaft.

§ 78. Die allgemeine Religionslehre oder -Kunde oder -Geschichte hat, wie früher bereits darauf hingewiesen wurde, gerade in der Gegenwart einen solchen Aufschwung genommen, daß ihre Bedeutung für jede Religionswissenschaft dadurch um so mehr in die Augen fällt. Sollen die Gesetze, welche das religiöse Leben innerhalb der christlichen Sphäre beherrschen, zur Anschauung gebracht werden, so ist es ein wissenschaftliches Bedürfnis, das allgemeine religiöse Gebiet wenigstens einigermaßen zu kennen und zur Vergleichung heranzuziehen. Ohne diese Berücksichtigung der fremden Religionserscheinungen könnten doch Einseitigkeiten entstehen, welche ebensowohl der Kirche als der kirchlichen Wissenschaft Schaden bringen. Wie notwendig ist z. B. für die richtige Beurteilung der heiligen Schriften und der von ihnen gemachten Ansprüche die Kenntnis des übrigen religiösen Schrifttums! Wie wichtig eine Vergleichung der Glaubensüberzeugungen in formaler Beziehung! Wie förderlich ein Blick auf die Wirkungen der verschiedenen Religionen in der vergleichenden Sittenkunde, ferner auf die Einwirkungen gewisser allgemein menschlicher Verhältnisse, z. B. Autorität, politischer und socialer Entwicklung auf die Religionsansichten und Zustände. Die allgemeine Religionskunde ist

nach dem heutigen Stande der Wissenschaft das breite Fundament, auf dem die Theologie als Wissenschaft neben den anderen Wissenschaften ruht. Ihr diesen Fuß rauben oder nicht anerkennen wollen heißt sie dazu verurteilen, daß sie ohne Anknüpfung an die Universitas litterarum in der Luft schwebe. Die allgemeine Religionslehre hat selbstverständlich empirisch zu verfahren. Allein das schließt nicht aus, daß sich dasjenige daran anknüpfe, was man unter Religionsphilosophie zu begreifen pflegt. Wir stecken der Spekulation, wenn sie sich nur auf dem Boden des Thatsächlichen aufbauen will, gar keine Grenzen. Wir begrüßen mit Freuden die geistige Arbeit, welche durch Kombination und Analogien den inneren Zusammenhang der religiösen Erscheinungen, auf dem geschichtlichen und dem psychologischen Gebiete, in helleres Licht zu stellen und dieselben dadurch für die Darstellung zu vereinfachen im stande ist. Und weil seitens der Philosophie dazu reiches Material herbeigeschafft ist, so gehört zu dieser unserer Disziplin der allgemeinen Religionslehre, sei es in Verschmelzung mit ihr oder in besonderer Darstellung, notwendig auch eine Geschichte der Entwickelung der religionsphilosophischen Theorien.

Sind es also in erster Linie die Rücksichten auf den Begriff der wissenschaftlichen Behandlung der Religion, welche eine Einstellung der allgemeinen Religionslehre in die Theologie erforderlich machen, so tritt eine andere aber nicht minder bedeutende Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse, welchen die Theologie zu dienen hat, mit der gleichen Forderung auf. Es ist eine bekannte Sache, daß ein Missionar, der einem heidnischen Volke das Evangelium verkündigen will, sich eine möglichst genaue Kenntnis, ja Verständnis der herrschenden Landesreligion anzueignen suchen muß.[1]) Wie anders wird der seine

1) Selbstverständlich ist das Detail erst an Ort und Stelle anzueignen, doch dürften die Missionsanstalten auf diese Aufgabe ihrer Zöglinge bei der Vorbildung schon Rücksicht nehmen. Ich finde unter den Lehrfächern derselben mehrfach allgemeine Religionsgeschichte, für die Lektüre des Lateinischen wählte man an einer zweckmäßig: Ciceros de natura deorum ꝛc. Vgl. Petri, die Ausbildung der ev. Heidenboten. Berlin, 1873.

Unterweisung einzurichten haben, der einem gewitzigten Brahmanen als der einem stumpfen Papua gegenüber steht, wie anders der mit dem selbstgerechten Eskimo oder Moslem, als der mit einem heilsbedürftigen Karenen zu verkehren hat. Nun ist es mir in dem praktischen Kirchendienst je länger je mehr auffallend geworden, daß bei uns die Geistlichen in ihrer Vorbildung gänzlich ohne Anleitung zur Kunde der in der Heimat herrschenden religiösen Anschauungen gelassen werden. Vielmehr tritt der Geistliche durchschnittlich mit der Meinung in sein Wirkungsfeld ein, es müsse das, was er in einer mehr oder weniger orthodoxen Dogmatik als Lehrbegriff seiner Kirche hat kennen lernen, auch der Bestand der religiösen Ansichten seiner Gemeindeglieder sein. Daß dies für den größten Teil der kirchlichen Gegenden unseres Vaterlandes eine nicht zutreffende Voraussetzung ist, weiß der Kenner unserer öffentlichen Zustände. Aus derselben sind aber manche Uebelstände unseres kirchlichen Lebens zu erklären.[1]) Es ist deshalb wünschenswert, daß schon in dem theologischen Studium dem künftigen Geistlichen eine Anschauung des allgemeinen religiösen Lebens gegeben werde, ein Maßstab der Beurteilung desselben, eine Kunde von den zahlreichen und wirkungsvollen Einflüssen, welche umgestaltend auf die reine Religionslehre einwirken. Daß wir z. B. in Kalabrien nicht Christentum sondern ein nur etwas christlich übertünchtes Heidentum in dem Volksleben vor uns sehen, ist leicht zu zeigen; allein Kalabrien ist weit von hier und man liest darüber höchstens in kulturhistorischem Interesse. Allein es dürfte eine der Religionswissenschaft durchaus würdige Aufgabe sein, welche zugleich wichtigen praktischen Zwecken der Theologie entgegenkommt, nachzuweisen, wie die Einflüsse vom traditionellen altheidnischen Aberglauben, die stets gleichen Neigungen des natürlichen Menschen, die Abfälle der wissenschaftlichen und philosophischen Bewegungen, wie sie ein Uhlich, Wislicenus, Ronge u. A. „für das Volk" aufgelesen haben, — gestaltend auf die christlichen Anschauungen in großen Massen unseres

1) Vgl. darüber meinen: Timotheus, ein Ratgeber für junge Theologen in Bildern aus dem Leben. 2. Aufl. Leipzig, 1883. S. 28, 29; auch 8 ff. und 43.

Volkes einwirken, und auch Anleitung zu geben, um die Kräfte aufzufinden, welche in dieser Beziehung treibenden Einfluß haben.[1]) Dies kann in prinzipieller und durchaus wissenschaftlicher Weise geschehen in der allgemeinen Religionslehre.

Dazu kommt, daß diese Disciplin grade in der Gegenwart von den Gegnern der Kirche vielfach zu ihren Zwecken fälschlich verwertet wird, indem man die vergleichende Religionslehre zu einer ausgleichenden macht, und das Christentum nur als eine der wechselnden Gestalten, welche die Urreligion annehme, vorführt. Der Theologie erwächst daraus die doppelt nötige Aufgabe, solcher Anwendung der Resultate dieser modernen und beliebten Wissenschaft vorzubeugen.[2]) Mag der Theologe einer Richtung folgen, welcher er will — in einer Zeit, in der auf den Lehrstühlen theologischer Fakultäten jenes „ausgleichende" Geschäft der Religionswissenschaft schon dahin geführt hat, das Christentum und den Buddhismus als die beiden rivalisirenden Weltreligionen zu bezeichnen, aus deren näherer Berührung „einst auch noch innere Annäherungsversuche in der Richtung auf eine einheitliche Menschheitsreligion hervorgehen könnten",[3]) — in einer solchen Zeit kann der Theologe gar nicht umhin, seine Bildung durch allgemeine Religionskunde zu erweitern.

Wenn nun aber aus wissenschaftlichen und praktischen Rücksichten die genannten Disziplinen in das Gebiet der Theologie aufzunehmen sind, so folgt daraus unmittelbar die Notwendigkeit eines eigenen philosophischen Hauptteils für dieselben. Denn in einem der vier hergebrachten Teile der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie hat dieselbe freilich keinen

---

1) Die „Religion der Gartenlaube", die Religion und die Moral der Logen u. dgl. sollen dem Studenten auf der Universität nicht beschrieben, aber es soll ihm ein Maßstab der Beurteilung für diese Dinge gegeben werden.

2) Staude, Beiträge zur Apologetik (Gotha, 1884) Nr. VII — stellt den verschiedenen Gebrauch, der von der „vergleichenden Religionswissenschaft" gemacht werden kann, treffend dar.

3) Worte Pfleiderers in seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage."

Raum. Ein Blick in die Geschichte der Encyklopädie wird dies deutlich machen.

§ 79. Der erste Encyklopädiker, welcher dem wissenschaftlichen Erfordernis einer einheitlichen, systematischen Entwickelung der Theologie mit ihren Fächern genügt, ist Schleiermacher. Wir wiesen schon darauf hin, daß wir seiner Voranstellung eines ersten philosophischen Teils im Prinzip völlig zustimmen, d. h. der ihn leitenden Idee, daß die Theologie um Wissenschaft zu sein, mit den allgemeinen wissenschaftlichen Prinzipien in Verbindung gesetzt werden müsse. Diese lagen für Schleiermacher in den Gebieten der philosophischen Spekulation mit ihrer Kategorie der Notwendigkeit. Erkennen hieß so viel als etwas in seiner Notwendigkeit begreifen. Schleiermacher empfand darum auch dem wissenschaftlichen Bewußtsein seiner Zeit gegenüber gar nicht das Bedürfnis, an Realitäten anzuknüpfen, und eine allgemeine Religionswissenschaft kommt deshalb in seinen „Theol. Studien“ nicht vor. Nur in der historischen Theologie heißt es, daß sich das Christentum auch als eine einzelne Periode in der Religionsgeschichte überhaupt ansehen ließe, wovon aber in der Theologie kein Gebrauch gemacht werden könnte. Nachdem nunmehr aber die Spekulation ihre Maskerade ausgespielt hat, kann eine wissenschaftliche Theologie, um an die allgemein wissenschaftlichen Prinzipien anzuknüpfen, nicht mehr von der Grundlage gewisser spekulativer Ideen ausgehen, sondern hat an allgemeine Anschauungen anzuknüpfen. Unsere Veränderung des Inhaltes des ersten Schleiermacherschen Hauptteils liegt also nur begründet in der geschichtlichen Klärung des allgemeinen Begriffes der Wissenschaft überhaupt.

Da die Theologie am längsten dem trügerischen Schein der Spekulation gehuldigt und sich auch heute noch ganz und gar nicht von seinen Wirkungen befreit hat, so ist auch die in den obigen Sätzen ausgesprochene Forderung noch weit davon entfernt, zur Anerkennung zu gelangen. Die nachfolgenden Encyklopädiker hielten entweder an Schleiermacher fest, oder sie ließen den ganzen ersten Hauptteil fallen. Im ersteren Falle befindet

sich Richard Rothe.[1]) Auch er begründet den ersten philosophischen Hauptteil mit dem sehr richtig empfundenen Bedürfnis der Kirche nach „der Verständigung mit der sie umgebenden Welt, wodurch ja ihre Wirksamkeit auf diese, auf welche sie ihrem Begriffe nach angewiesen ist, bedingt ist ... Die Kirche muß sich der Welt verständlich machen. Dies aber kann sie nur, indem sie, ihre eigenen Grenzen überschreitend, ein ihr mit der Welt gemeinsames Gebiet des Wissens anlegt, d. h. indem sie sich selbst ein eigentümliches Gebiet anbaut innerhalb der sogenannten weltlichen Wissenschaft.“ Wir stimmen diesen Worten vollkommen bei und wissen nicht, wie eine wissenschaftliche Theologie um diese Verständigung mit der Welt herumkommen will. Es ist nur zu begreiflich, wenn die weltliche Wissenschaft nicht geneigt ist, eine Theologie als gleichberechtigt anzuerkennen, welche jene Verständigung abschneidet mit der Behauptung, sie sei das wissenschaftlich entwickelte christliche Gottesbewußtsein. Nur treten wir ebenso entschieden wie für die Notwendigkeit einer Verständigung im Sinne Rothes, gegen seine „Idee der Wissenschaft“ ein, die „in ihrer Wahrheit nicht anders zu entdecken ist als auf spekulative Weise.“ Für Rothe hat demgemäß die allgemeine Religionskunde gar keine Bedeutung, sie kommt in seiner Encyklopädie gar nicht vor; die einzige Beziehung auf andere Religionen liegt in dem Satz (bei der Dogmatik), daß das Christentum die einzige Religion sei, die Dogmen zu bilden vermöge, — „die heidnischen Religionen haben nicht einmal eine religiöse Lehre.“ (!) — Schleiermacher hat wenigstens noch eine Erwähnung von unserer Disziplin gemacht in der historischen Theologie und sie dort abgelehnt. Daß auch wir sie in dieser Verbindung nicht gebrauchen können, leuchtet ein. Aber es ist nun wohl auch klar, daß die Vernachlässigung der allgemeinen Religionslehre bei Schleiermacher und Rothe nur in ihrer unrichtigen Auffassung des Begriffes der Wissenschaft begründet ist.

Dasselbe gilt in noch erhöhtem Maße von Rosenkranz,

1) Theologische Encyklopädie. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von H. Ruppelius. Wittenberg, 1880.

der die Theologie auf Hegelsche Begriffe zurückführt, sich aber in der Einteilung ganz an Schleiermacher anschließt.[1]) Auch er geht aus von der notwendigen Verbindung der Theologie mit der Philosophie, wie bei dem Hegelianer die Wissenschaft genannt wird, oder von der „Sympathie der Wissenschaften". Auch er beginnt darum mit einer „spekulativen Theologie". Spekulation und Wissenschaft sind bei ihm korrelate Begriffe, denn die Wissenschaft entspräche ihrem Zwecke nicht, Wissenschaft zu sein, wenn sie ihren Gegenstand nicht absolut begriffe, — und das thut sie eben in der dialektischen Entwickelung der Begriffe. Charakteristischer Weise gehört nach Rosenkranz auch die Dogmatik, und zwar als erste Abteilung, zur spekulativen Theologie. Daß wir hier gar keine Anknüpfung finden für die Einführung der allgemeinen Religionslehre in das System der theologischen Encyklopädie, kann uns also durchaus nicht beirren.

Diejenige Encyklopädie, welche die größte Verbreitung gefunden hat und darum auch die herrschende Anschauung von den Aufgaben und der Gestaltung dieser Wissenschaft am geeignetsten vertritt, ist die von Hagenbach.[2]) Er führt seine Anschauungen auf Schleiermacher zurück. Allein er hat nur die eine Hälfte von ihm ergriffen. Schleiermacher hat zwei Hauptgedanken für die Theologie: erstlich will er die praktisch-kirchliche Aufgabe zur konstitutiven Idee machen und zweitens die Theologie in geeigneter Weise mit dem gesamten Gebiete des Wissens und der wissenschaftlichen Arbeit verknüpfen. Durch die Verbindung dieser beiden Aufgaben bekam seine Auffassung der Theologie gerade ihren reformatorischen Charakter. Und dies ist sein bleibendes Verdienst. Es heißt doch aber gewiß nicht an Schleiermacher anknüpfen, wenn man die eigentümliche Verknüpfung, in der die Größe jenes Theologen besteht, aufgiebt und nur die eine oder die andere Aufgabe hervorkehrt. Hagenbach erfaßt ziemlich einseitig die praktische Stellung der Theologie und konstruiert von ihr aus das ganze Gebiet. So kommt es, daß er auf die vor

1) Encyklopädie der theol. Wissenschaften. Halle, 1831.

2) Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften. 1832. — 6. Aufl. von 1861. — 10. Aufl. durch Kautzsch von 1880.

Schleiermacher übliche Vierteilung (Planck) einfach zurückgeht. Um ein „Studentenbuch“ zu liefern war, bei dem Mangel an Einverständniß über eine prinzipielle Organisation des ganzen Gebietes, diese einfach sachliche Ordnung gewiß das dankbarste Verfahren. Und es tritt auch wohlthuend hervor, daß der Theologe überall an seinen kirchlichen Beruf, an seine praktische und Charakterausbildung erinnert wird. Allein der Mangel, daß die Theologie nicht genügend als Wissenschaft auf ihre Berührung mit den anderen Wissenschaften hin behandelt wird, tritt doch daneben zu fühlbar hervor. Hagenbach setzt dieselbe eigentlich nur darin, daß auch sie — wie die Jurisprudenz und die Medizin — eine „positive Wissenschaft“ sei und praktischen Zwecken diene (§ 22). Die Forderung der Kirche, daß der Theologe mit der Bibel wohlvertraut sei, begründet ihm die Voranstellung der exegetischen Theologie. Daß in seiner Encyklopädie die allgemeine Religionslehre keinen Raum hat, ist deshalb erklärlich. Als Anknüpfung für die speziell christliche Religionswissenschaft an die übrigen Wissenschaften bedarf er sie nicht, da das Bedürfnis nach einer solchen überhaupt nicht hervortritt. Hagenbach kennt „die allgemeine Religionswissenschaft“ nur als Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte, wo die Kenntnis z. B. des Mohammedanismus nötig ist zur Auffassung der Eigentümlichkeit der spanischen und der orientalischen Kirche, die Kenntnis des Hellenismus für das Verständnis der ältesten Perioden der Kirche, und endlich die Kenntnis der modernen heidnischen Religionen, soweit als die Mission sich mit ihnen beschäftigt.[1]) In der That eine reine Hilfswissenschaft! Von der Bedeutung der Kunde fremder Religionen zur Auffindung der allgemeinen Gesetze des religiösen Lebens, was sowohl für den theoretischen als für den praktischen Theologen von der größten Bedeutung sein müßte, findet sich bei Hagenbach keine Spur.

Fragen wir aber schließlich, worin denn für diese Auffassung der Theologie überhaupt die Selbstrechtfertigung dieser Wissenschaft liegen könne, so haben wir darauf keine ganz klare Antwort.

1) 6. Aufl. S. 234. (1861).

Es kommt zwar in der ſyſtematiſchen Theologie hinterher auch noch eine Apologetik, als Erweis der Wahrheit des Chriſtentums. (S. 281.) Aber damit iſt noch nicht die Möglichkeit einer objektiven Wiſſenſchaft mit ſubjektiven Vorausſetzungen erwieſen. Für dieſe Aufgabe des Theologen ſind wir lediglich auf die ſpekulativen Auseinanderſetzungen über Religion angewieſen, in der Einleitung § 12, woraus ſich denn als „Aufgabe des Religionslehrers“ ergiebt (§ 13): 1) „das religiöſe Gefühl zu wecken und zu beleben, 2) dasſelbe durch Bildung des Verſtandes und vernünftige Leitung der Erkenntnis zum klaren Bewußtſein heranzubilden.“ Da haben wir die Bewußtſeins-Theologie, deren wiſſenſchaftliche Methode weſentlich in innerer Klärung, Selbſtbeſinnung u. dgl. beſteht, womit wir nach unſeren Auffaſſungen von Wiſſenſchaft ganz und gar nichts anzufangen wußten (§ 48 und 50). Laſſen wir eine klare Auseinanderſetzung der kirchlichen Wiſſenſchaft mit den weltlichen Wiſſenſchaften nicht vorangehen, ſo bleibt die Exegeſe, die Bibelkritik u. dgl. ſchutzlos den divergierendſten Tendenzen preisgegeben. Und ich glaube wohl, daß Hagenbach und die ihm folgen, hiernach befragt, der bibliſchen Kritik die Aufgabe zuweiſen würden, mit rein wiſſenſchaftlichen Mitteln der Kirche das zu liefern, was dieſe Mittel vermögen, und bedauerlich die Achſeln zucken, wenn die Kirche dies zu wenig finden ſollte.

Ein viel richtigeres Verfahren befolgt darum Hofmann, wenn er in ſeiner „Encyklopädie der Theologie“,[1]) zur Dreiteilung zurückgehend, die ſyſtematiſche Theologie voranſtellt, der die hiſtoriſche (Schriftwiſſenſchaft und Wiſſenſchaft von der Kirche) und die praktiſche folgen. Iſt die Dogmatik eine Darlegung des chriſtlichen Bewußtſeins und liegt der chriſtliche Beweis nur darin, daß dieſes Bewußtſein in ſeiner inneren Einheit und in der Übereinſtimmung mit ſeinen Quellen dargeſtellt wird, — ſo muß die Theologie in dieſer Darſtellung ihr Fundament haben. Es entſpricht dies der Voranſtellung der Dogmatik auch bei Roſenkranz, für den die dogmatiſche Aufgabe und die apologetiſche in der

1) Encyklopädie der Theologie, nach Vorleſungen und Manuſkripten herausgegeben von Beſtmann. Nördlingen 1879.

dialektischen Entwicklung der absoluten Idee zusammenfallen. Für die allgemeine Religionslehre ist aber natürlich in der Bewußtseins-Theologie ebensowenig Raum als in der spekulativ-dialektischen. Und bei Hofmann tritt uns nun auch noch eine viel tiefer gehende Abweichung von *unserer* methodologischen Auffassung entgegen. Wir könnten ihm prinzipiell zustimmen in seiner Voranstellung der Dogmatik, wenn darin überhaupt die Tendenz läge, der kirchlichen Wissenschaft eine solide und allgemein anerkannte Einordnung in das Ganze des menschlichen Wissens zu verschaffen. Allein Hofmann weist diese Tendenz als unberechtigt zurück. Er erkennt unseren Begriff von Wissenschaft, als der Zusammenfassung des Wissens auf einem bestimmten Gebiete, gar nicht an. Bei einer Wissenschaft soll es vielmehr *darauf* ankommen, „ob es ein selbständiger Gedanke ist, der sich in der Herstellung einer Wissenschaft vollbringt und den obwohl mannigfachen Stoff durchdringt und zu einer Einheit gestaltet, oder ob es ein einheitlicher und in sich geschlossener Gedanke Gottes ist, dessen Erkenntnis und Aussage die Wissenschaft ausmacht." (S. 18.) — Wir müssen darauf verzichten, mit einem Standpunkte uns auseinanderzusetzen, der eine so wunderbare Definition der Wissenschaft giebt, welche wenigstens zur Verständigung und zur Herbeiführung eines anerkannten Gemeinbesitzes unmöglich führen kann. Warum sollte dann z. B. die Anlegung eines Rettungshauses nicht auch eine Wissenschaft sein, in dessen Herstellung sich gewiß ein selbständiger Gedanke vollbringt. Zum mindesten müßte aber die Hofmannsche Erklärung die Häckelsche Naturausdeutung als Wissenschaft anerkennen, da die Einheitlichkeit des Gedankens, den Häckel durchführt, gewiß recht anerkennenswert ist. So wenig wir das Organische oder Systematische in der Wissenschaft entbehren können, so ist es doch eben immer *Wissen*, was organisiert werden soll. Ohne diese Grundlage des Feststehenden und Gewußten schweben wir in den Wolken.[1]) Also Hofmann hat die Tendenz gar nicht, die Theologie in das Ganze des menschlichen Wissens einzuordnen. Wird diese Tendenz als berechtigt anerkannt, so können wir mit

1) Vgl. oben S. 252.

der Selbstaussage des christlichen Bewußtseins nicht beginnen und müssen die gesuchte Verknüpfung durch eine Fundamentierung der Theologie auf allgemeiner Religionslehre und allgemeiner Erkenntnislehre, speziell für den religiösen Glauben, zu bewirken suchen.

Inzwischen hat nun aber die allgemeine Religionslehre solche Fortschritte gemacht, daß auch eine noch so idealistisch gerichtete Theologie sich ihrer Berücksichtigung nicht mehr erwehren kann. Es ist das in der allgemeinen Entwicklung der Wissenschaft begründet. Schon vor Schleiermacher war innerhalb der Theologie durch Herder eine Richtung auf reale Anschauungen des religiösen Lebens und des religiösen Schrifttums angeregt, die äußerst fruchtbar zu werden versprach. Unter der Hochflut der philosophischen Strömung trat der Einfluß der Herderschen Anregung zurück. Er zeigte sich mit dem Beginne unseres Jahrhunderts auf anderen Gebieten kräftig, auf dem der Geschichte und der Sprachwissenschaft. Gleichzeitig erstarkte eine von der Philosophie ganz unabhängige Naturwissenschaft mit realistischen Tendenzen. Von der Geschichte, der Sprachwissenschaft und der Naturwissenschaft aus erwuchs der Spekulation der Gegner, der in ruhiger Arbeit und sicherer Erwartung dem Ende jenes Traumkönigreiches entgegensehen konnte. Ganz besonders wurde auch die Religion in diesem realistischen Sinne mehr und mehr von der Wissenschaft in Angriff genommen. Wenn schon 1827 de Wette „über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben“ Vorlesungen halten und herausgeben konnte, von denen 21 sich mit der Betrachtung der heidnischen Religionen, ihren Einfluß auf das Leben, ihr Priestertum u. s. w. beschäftigen, — so war das ohne Zweifel eine Fortsetzung des durch Herder angeregten Strebens. Besonders aber wurde die Religionsgeschichte von außerhalb der Theologie beschrieben und sie ist gegenwärtig, auch durch den Einfluß, welchen die durch Darwin angeregten naturwissenschaftlichen Probleme geübt haben, fast zur Lieblingswissenschaft unserer Zeit geworden. Die spekulativ-kritische Richtung der Theologie hat sich derselben denn auch längst bemächtigt. Gerade unter den positiv Gerichteten läßt eine genügende Berück-

sichtigung dieses Zweiges unserer Wissenschaft noch immer auf sich warten. Das Bekenntnis zu der christlichen als der absoluten Religion läßt auf der orthodoxen Seite freilich das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Betrachtung anderer Religionen weniger empfinden, als dort, wo man an eine solche Anerkennung nicht mehr gebunden ist. Doch wir verlangen ja auch nur, daß vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus die Stellung zu jener Disziplin eine andere werde.

Die Klarheit der wissenschaftlichen Anschauung bricht sich jetzt, nach dem immer weitere Kreise in sein Bereich ziehenden Krach der Philosophie, mehr und mehr Bahn. „So wenig wir die Gleichgiltigkeit unseres Zeitalters gegen die Philosophie gutheißen können, so gesund und berechtigt scheint uns doch die Freude desselben am Realen und Geschichtlichen, sofern sie nicht auf Materialismus und Empirismus, sondern auf einem frischen Lebenszuge und auf einer Voraussetzung der Logik der Erscheinungen und Thatsachen ruht.“ So sagt schon 1861 Kahnis[1]) gelegentlich des Nachweises, wie tief die Glaubenslehre graben müsse, um auf ein solides wissenschaftliches Fundament zu geraten. Er will der Willkürlichkeit wehren, welche in der Grundlegung der christlichen Dogmen geherrscht habe. Dazu schlägt er „statt des gewöhnlichen Weges, welcher von den Prinzipien ausgeht, den historisch genetischen ein, der von dem Stoff ausgehend, das System zum Resultate hat.“ — Es ist von der größten Bedeutung für die Entwicklung der Theologie, daß er in die Dogmatik, von dem ausgeführten Gedanken geleitet, nach einer „Geschichte der

1) Die lutherische Dogmatik. Leipzig, 1861. Bd. I. p. IV. „Die Freiheit der Philosophie“, heißt es vorher, „ist ein Beweis des unvollendeten Zustandes unserer Wissenschaftlichkeit. In dem Grade, in welchem die Sonderwissenschaften innerhalb ihrer Kreise zu festen Resultaten kommen, in dem Grade wird die Freiheit der Philosophie in der Behandlung ihres universalen Stoffes amortisiert. Die vom Gegebenen aus auf dem Wege der Induktion ins Ganze gehende Naturwissenschaft, wie sie in einem Humboldt vertreten ist, macht solche poetischen Griffe, wie sie am Anfang unseres Jahrhunderts Schelling that, unmöglich. So muß es denn auch das Ziel der theologischen Wissenschaften sein ... jeder willkürlichen Konstruktion Grenzen zu setzen.“

lutherischen Dogmatik" einen allgemeinen Teil über die Religion einführt. „Denn ohne die Grundlage der allgemein religiösen Wahrheit wird sich das Wesen des Christentums nicht als Wahrheit rechtfertigen lassen." In der Konsequenz seiner realistischen Tendenzen hätte es nun freilich gelegen, bei der Darstellung des Wesens und der Wahrheit der Religion die vergleichende Religionskunde zu erwähnen; statt dessen wird ihr Wesen und ihre Wahrheit mehr nur psychologisch aus dem Bewußtsein entwickelt.

Die allgemeine Religionswissenschaft hatte auch vor 23 Jahren noch nicht die Stellung errungen, welche sie heute einnimmt. Heute würde, nach der Fülle von literarischen Erzeugnissen über vergleichende Religionskunde,[1]) eine eingehendere Behandlung der Religion ohne Berücksichtigung des von jener gelieferten empirischen Materials eine Unmöglichkeit sein. Wird das Bedürfnis überhaupt empfunden, die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheit an andere allgemein anerkannte Wahrheiten anzuknüpfen, so muß der Kanon von Kahnis angenommen werden, daß die Darstellung der allgemein religiösen Wahrheit zur Grundlage genommen werde, — und eine solche kann, nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, der Empirie nicht mehr entraten, wie sie die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft bietet. Eine der erfreulichsten und bezeichnendsten Erscheinungen in der neuesten Theologie ist darum die Hinneigung auch der positiven Theologie zu dieser Disziplin.[2])

Auch in der Encyklopädie mußte dieser Aufschwung, den die allgemeine Religionskunde genommen hat, sich von Einfluß zeigen. Bezeichnend dafür ist die neueste Erscheinung auf diesem Gebiete, die „Grundlegung" zu dem „Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung" von Dr. Otto Zöckler,[3])

1) Vgl. darüber Staude in dem oben angeführten Artikel „die Apologie und die vergleichende Religionsgeschichte" in seinen Beiträgen zur Apologetik (vgl. oben S. 419).

2) Ich verweise z. B. auf die vortreffliche Benutzung allgemein religiöser Anschauungen in Kaftans Wesen der christlichen Religion (Basel, 1881), — sowie auf das etwas schwerfällig aber höchst wertvolle Sammelwerk von Gloatz, vgl. oben S. 403.

3) 2. Auflage. Nördlingen, 1885.

betitelt: „Das theologische Wissensganze in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung“ vom Herausgeber. Nach seiner ganzen Richtung und der Anlage seiner Encyklopädie konnte Zöckler in derselben für eine allgemeine Religionsgeschichte keinen Raum haben. Erstlich bedarf er einer solchen gar nicht für die Anknüpfung der theologischen an die weltliche Wissenschaft. Die Verbindung beider liegt ihm, — und das ist gewiß eine bedeutsame, christlich philosophische Anschauung, — in ihrer Ergänzung. Während die weltliche Wissenschaft von der Peripherie ausgehe, verfahre die Theologie theozentrisch, d. h. gehe von der Voraussetzung Gottes und des göttlich geoffenbarten Wahrheitsgrundes aus. Wir können nun freilich dem auf S. 19 bei Zöckler citirten „englischen Kritiker“ nicht ganz Unrecht geben, wenn er sagt: „Die Forderung einer theozentrischen Fundamentierung der Theologie entrücke dieselbe überhaupt dem Bereiche dessen, was man Wissenschaft nenne.“ Es kommt darauf an, was man Wissenschaft *nennt*. Jener englische Kritiker thut Zöckler darin Unrecht, daß er bei demselben auch für die Profanwissenschaften den gewöhnlichen — vielleicht *zu* gewöhnlichen — Begriff der Forschung voraussetzt. Zöckler giebt auch ihnen eine höhere, eine philosophische Aufgabe, indem er auch ihnen ein Totalbild vom Sein, Leben und Wissen der Welt zu geben gestattet oder zumutet, — also doch wohl mit „wissenschaftlichen“ Mitteln. In diesem Falle ist zwischen ihnen und der Theologie die Verbindung hergestellt durch den gemeinschaftlichen Zweck, eine Weltanschauung herzustellen, was nur auf beiden Seiten von verschiedenen Ausgangspunkten aus geschehe. Allein die Frage, um die es sich bei der Ordnung jenes Verhältnisses handelt, ist die nach der *Methode*, und jener englische Kritiker nennt es nicht mit Unrecht ein Entrücken aus dem Bereiche der übrigen Wissenschaften, wenn Zöckler diese *eine* Wissenschaft, während alle anderen von der allgemein zugänglichen Anschauung ausgehen, von einer durch wissenschaftliche Methode nicht erweisbaren *inneren* Anschauung ausgehen läßt, — wohlverstanden: nicht nur die Religion, sondern auch die Wissenschaft von der Religion. Aber hier liegt freilich u. E. die Wurzel für das Ungenügende der Zöcklerschen Auffassung der

Encyklopädie, daß er die Grenze zwischen dem Leben der Wissenschaft und demjenigen ihres Gegenstandes nicht festhält. Für ihn ist die Theologie die „wissenschaftliche Daseinsform der Religion“ (S. 5). Und damit stellt er sich auf den Standpunkt jener Bewußtseins-Theologie, wie wir sie oben bei Hofmann u. A. kennen lernten. Und dieselben Gründe wie dort machen auch ihn gleichgiltig gegen jene „Grundlage der allgemeinen religiösen Wahrheit“, wie sie Kahnis verlangte. Deshalb acceptirt er auch die von Hagenbach beliebte Plancksche Vierteilung der theologischen Wissenschaften und läßt dieselbe nach seiner kurzen Grundlegung sofort mit der Exegese beginnen.

Um so bedeutungsvoller ist für uns die Art, in der Zöckler die „allgemeine Religionsgeschichte“ behandelt. In dem Abschnitt über die Entwicklung der Kirchengeschichtswissenschaft werden nach der eigentlichen Kirchengeschichte die Teildisziplinen und Nebenfächer aufgezählt: Symbolik, Dogmengeschichte, kirchliche Biographie; dann folgen die formalen Hilfswissenschaften: Diplomatik ꝛc., und die materialen: Chronologie, Geographie, Archäologie ꝛc. Darauf heißt es in einem neuen Abschnitt (S. 70): „Als Hilfsfächer für die materiale Seite der kirchenhistorischen Forschung pflegt man mehrfach auch wohl die allgemeine Weltgeschichte, die Kunstgeschichte, allgemeine Litteraturgeschichte, Geschichte der Philosophie und Religionsgeschichte zu nennen. So unzweifelhaft der aus Berücksichtigung der Forschungsergebnisse dieser ausgedehnten Gebiete entspringende Nutzen für das Geschäft des Kirchenhistorikers genannt werden muß, so wenig ließe doch eine Eingliederung derselben in die Reihe der kirchengeschichtlichen Hilfswissenschaften im engeren und eigentlichen Sinne sich rechtfertigen. Die encyklopädische Stellung dieser Wissenschaftsgebiete fällt aus dem theologischen Lehrorganismus hinaus... Höchstens von der allgemeinen Religionsgeschichte ließe sich vielleicht sagen, daß sie in speziellerer und unmittelbarerer Beziehung zum historisch-theologischen Bereiche — und zwar zu diesem im weiteren, auch die biblisch-historischen Disziplinen mit umfassendem Sinne — stehe. Nur ist weder Hilfswissenschaft noch Nebenfach der richtige Name zur Bezeichnung dieses speziellen Verhältnisses. Die allgemeine

Religionsgeschichte ist die organisch notwendige Substruktion oder Basis der Kirchengeschichte, die Vorhalle gleichsam, nach deren Durchwanderung das Heiligtum der christlichen Geschichte selbst, einschließlich ihrer alt- und neutestamentlichen Grundlage, betreten wird." — Zöckler führt dann aus, welche Entwicklung diese Disziplin in den letzten hundert Jahren durchlaufen habe und fährt fort: „Seitdem sind denn auch der zusammenfassenden Übersichten über das Ganze des vor- und außerchristlichen Religionswesens, dazu bestimmt, als Vorhalle zur Geschichte des Christentums zu dienen, vom speziell theologischen Gesichtspunkte aus mehrere versucht worden."

Wir entnehmen aus dieser Behandlung der in Rede stehenden Disziplin einen Beweis für unsere Forderung eines eigenen theologischen Hauptteils, in dem auch die allgemeine Religionsgeschichte oder Religionslehre ihre Stelle findet. Denn wo soll sie nun nach Zöckler bleiben? Nach seiner Encyklopädie gehört sie in die Kirchengeschichte, aber weder als Neben- noch als Hilfsfach, folglich doch wohl als Hauptfach. Sie ist eine „organisch notwendige Substruktion", eine Vorhalle, also das erste vorangehende Hauptfach der historisch-theologischen Disziplinen und zwar einschließlich der biblisch-historischen Disziplin, also der exegetischen Theologie! In der Darstellung der theologischen Fächer selbst fehlt sie aber dem Zöcklerschen Handbuche, sie findet in der historischen Theologie nur innerhalb der Einleitung unter den „Hilfswissenschaften" eine ganz kurze Erwähnung mit einigen Litteraturangaben (II, S. 23). — Sie kann da auch gar nicht stehen, da sie ja schon auch für die „exegetische Theologie" die „organisch notwendige" Substruktion bilden soll. Und die exegetische Theologie bildet in Zöcklers Encyklopädie den ersten Hauptteil. Es wäre also kaum zu viel gefolgert, wenn wir behaupten würden, daß bei Zöckler nach seinen eigenen Darlegungen die „organisch notwendige Substruktion" der ganzen Theologie fehle. — Wie wäre es nun, wenn wir — nach dem sehr ansprechenden Ausdruck Zöcklers — die allgemeine Religionsgeschichte wirklich zu einer Vorhalle für die gesamte Theologie aufbauten? Dies ist sie in der That. Die bei Zöckler genannten „Versuche"

sind auch gar nicht gewillt als Vorhalle zur Kirchengeschichte angesehen zu werden, z. B. Wuttke mit seiner „Geschichte des Heidentums“, oder Pfleiderer mit seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“, oder Gloatz mit seiner „spekulativen Theologie in Verbindung mit Religionsgeschichte“, — oder der von Zöckler nicht genannte de Wette mit seinem oben angeführten Werke über die Religion. Sie alle haben ganz und gar kein kirchengeschichtliches sondern ein dogmatisches Interesse bei ihrer „Religionsgeschichte“, und zwar sich bewegend um die fundamentalen Prinzipien der Dogmatik und der Theologie überhaupt. Wollen wir diese und zahlreiche andere wertvolle Arbeiten nicht außerhalb des theologischen Lehrorganismus setzen, so müssen wir sie entweder in die systematische Theologie versetzen unter die Prolegomenen zur Dogmatik, — oder wir erbauen für sie vor den vier alten Hauptfächern eine dem wissenschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit entsprechende philosophisch-theologische Vorhalle, von der wir nicht zweifeln, daß sie eine von vielen litterarischen Erzeugnissen stark begehrte Wohnung abgeben würde.

Wir können auch darin Zöckler nicht Recht geben, daß er den „Grund, weshalb es an einer allgemeineren Verständigung über die encyklopädische Stellung, sowie über Form und Methode solcher religionshistorischen Kompendien zur Zeit noch mangelt“, in diesen Bearbeitungen selbst findet, nämlich „in dem unfertigen, noch wenig abgeschlossenen und gereiften Charakter der historischen Religionsforschung.“ Wir können diese Beurteilung nicht richtig finden; die Religionsforschung unserer Tage ist vielmehr im stande diesen Vorwurf zurückzuweisen und ebenso wissen die Theologen, welche sich an ihr beteiligen, von de Wette an bis Kaftan recht wohl, was sie damit wollen. Wir sehen den Grund vielmehr in dem Charakter unserer heutigen Encyklopädie, d. h. in der Auffassung der Theologie, deren praktische und wissenschaftliche Seite seit Schleiermachers erstem genialen Versuch noch nicht wieder zur allseitig genügenden, organischen, einheitlichen Erfassung gekommen ist.

§ 80. Die erste Hauptabteilung der philosophischen Theologie soll also dazu dienen, der Voraussetzung von der Wahrheit des Christentums ihre wissenschaftliche Vermittelung zu geben in Bezug auf die anderen Religionen, soll der wissenschaftlichen Erforschung des Christentums als Religion die Stelle im allgemeinen Organismus der Wissenschaften anweisen und behaupten. Dies thut sie in der allgemeinen Religionslehre, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, — in welcher die Anthropologie und Psychologie schon mehr oder weniger zu ihrem Rechte gekommen sein werden. Eine andere Hauptabteilung der philosophischen Theologie hat nun das Christentum wissenschaftlich zu rechtfertigen, — noch nicht zwar in seiner Wahrheit, sondern in seiner Möglichkeit Erkenntnisse zu geben, die anderen Erkenntnissen gleich, verwandt oder analog sind. Die Theologie hat sich in diesem ihren Zweige mit den anderen Wissenschaften über die Arten ihrer Beweisführung und ihrer Gewißheit wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Wir können auch sagen: philosophisch auseinanderzusetzen, indem der Philosophie die Aufgabe der Kontrolle über das Allgemeine in den einzelnen Wissenschaften obliegt. Unser Zweig der philosophischen Theologie hat die ganze nachfolgende theologische Arbeit zu sichern vor den Vorwürfen des Mangels an Wissenschaftlichkeit und bildet somit die eigentliche prinzipielle Grundlage der Theologie als Wissenschaft.

Es versteht sich von selbst, daß die Theologie, so lange sie sich ihres Berufes einer wissenschaftlichen Behandlung des christlichen Glaubens bewußt ist, auch der eben von uns gezeichneten Aufgabe entsprechende Disziplinen gehabt hat. Sie hat die meisten der soeben berührten Aufgaben in der Apologetik und in den Prolegomenen zur Dogmatik behandelt. Aber sie ist nie von dem Gefühl verlassen, daß hier noch Umbildungen nötig seien, weil der Stoff an jenen Stellen und in jenen Formen nicht genügend behandelt werden konnte. So schweben denn auch gerade über diese beiden Disziplinen unter den theologischen Encyklopädikern und Methodikern neuerdings viele lebhafte Verhandlungen. Und wenn wir uns auch nicht einbilden, denselben mit unseren Darlegungen ein Ende zu machen, so hoffen wir doch

wenigſtens einiges zur Löſung der Fragen beitragen zu können, der Fragen nämlich nach der Unterbringung des Stoffes aus den dogmatiſchen Prolegomenen und nach der richtigen Geſtalt der Apologetik.

Eine Zeit lang war es bei den Dogmatikern nur bei Klagen geblieben über den Mangel einer Wiſſenſchaft, welche die ſchwerfälligen Prolegomenen erſetzen könnte. Allmählich hat ſich eine eigene Wiſſenſchaft herausgebildet, ein ſelbſtändiger Teil der ſyſtematiſchen Theologie, als „propädeutiſche Entwickelung der chriſtlichen Lehrwiſſenſchaft“ (Beck), oder als „Piſteologie (Dorner)[1]), Fundamentaldogmatik oder Fundamentaltheologie, theologiſche Prinzipienlehre, — am ſelbſtändigſten geſtellt durch Frank in ſeinem „Syſtem der chriſtlichen Gewißheit,“[2]) und zuletzt durch Kähler, der ſeine „Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre“[3]) mit einer Einleitung in die Theologie überhaupt und in die ſogenannte ſyſtematiſche Theologie insbeſondere beginnt und dann drei Hauptteile folgen läßt: die Apologetik — die Dogmatik — die Ethik. — Andere ſchloſſen die Prolegomenen noch enger an die Dogmatik an, machten ſie aber zu ihrem erſten Hauptteil, wie Lange, der dieſe Wiſſenſchaft in eine philoſophiſche, poſitive und angewandte Dogmatik zerlegt; oder auch Schenkel, der einen grundlegenden von einem lehrausführenden Teile ſcheidet.

So ſehr es als ein Fortſchritt zu begrüßen iſt, wenn die Bedeutung des Stoffes der ſogenannten Prolegomenen beſſer gewürdigt und ſeiner Behandlung eine größere Selbſtändigkeit beigelegt wird, ſo glauben wir doch, daß die Frage nach ſeiner richtigen Geſtaltung und Gruppierung nicht gelöſt werden wird, ſo lange man die ganze Frage als eine Angelegenheit der ſyſtematiſchen Theologie behandelt. Es hat Zeiten gegeben, wo es ſchwierig war, die Begriffe Theologie und Dogmatik auseinanderzuhalten und richtig abzugrenzen. Wir glauben, daß es die Aufgabe unſerer Zeit iſt, dieſen ſelben Prozeß der Abgrenzung auch

1) Auf katholiſcher Seite iſt auch das Wort Piſtik gebildet.

2) 1. Auflage. Erlangen, 1870. Derſelbe giebt S. 39 f. eine Kritik der „Prolegomenen, welche eine Weiteren twickelung erheiſchten.“

3) Erlangen, 1884.

auf die in den Prolegomenen behandelten Voraussetzungen auszudehnen. Die Prolegomenen waren keine Prolegomenen zur Dogmatik, sondern zur gesamten Theologie, und darum muß auch die Disziplin, welche sich aus ihnen zu entwickeln im Begriff steht, nicht in die systematische Theologie versetzt werden, hinter die exegetische und historische. Sie wird da immer eine ungesunde und verbildete Entwickelung haben, sie findet da nicht die Luft, in der sie leben, den Raum, in dem sie sich ausdehnen, den Boden, auf dem sie stehen kann. Versetze man sie in die Vorhalle, die „organisch notwendige Substruktion" der gesamten Theologie und alle Probleme, die damit verknüpft sind, werden sich einfacher ordnen.[1])

Frank hat in einem eigenen Paragraphen nachzuweisen versucht, daß sein System der christlichen Gewißheit nirgends anders als in die systematische Theologie gehöre. Wir beanspruchen nun unsererseits gar nicht den ganzen Inhalt des Frankschen Systems für unsere Disziplin, die wir in die philosophische Theologie, vorn an den Anfang der ganzen Wissenschaft unterzubringen wünschen. Aber da er doch Wesentliches von dem bringt, was wir meinen, so können wir auch seinem Beweise nicht zustimmen. Frank geht von der Trilogie der historischen, systematischen und praktischen Theologie aus, wovon die erste dem kirchlichen Bewußtsein von dem Werden des Christentums (Bibliologie) und der Kirche (Historie) Ausdruck zu geben hat, die zweite dem kirchlichen Bewußtsein von dem Wesen des Christentums „wie es sich dermalen auf Grund jenes Werdens in sachlich-organischem Zusammenhange darstellt." Die Theologie beginnt ihm also mit der Disziplin, welche es mit dem „Verständnis der Urkunden des christlichen Glaubens zu thun hat." Allein es wird Frank nicht

1) Der Artikel „Theologie" in der neuen Bearbeitung der Herzogschen Realencyklopädie von Gottschick hält sich an die Dreiteilung in historische, systematische und praktische Theologie, — verweist also die prinzipiellen Darlegungen in den systematischen Teil. Wir können bei den vorhergehenden treffenden allgemeinen Auseinandersetzungen Gottschicks über die Theologie in ihrem Verhältnis zur Gesamtwissenschaft dies nachfolgende Einteilungsverfahren nicht konsequent finden.

entgehen können, daß auch diese Aufgabe „Voraussetzungen macht, welche sie durch sich selbst nicht zu begründen vermag.“ Frank weist solche Voraussetzungen für die Dogmatik nach und sagt: „eben darum erhob sich für den Dogmatiker die Frage, ob und wie er nun vorerst das Recht dieses Glaubensstandpunktes nachweisen soll, ehe man von demselben aus die christliche Wahrheit in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhang entwickelte.“ Wenn nun aber die Theologie überhaupt eine kirchliche Wissenschaft ist, wenn die Sonderexistenz der theologischen Fakultät voraussetzt, daß der Theologe sich zu dem Glauben der Kirche, den er wissenschaftlich darstellen will, bekennt, so muß auch die Historie und die Bibliologie mit der Voraussetzung beginnen, daß es sich hier nicht um die Geschichte eines fremden Körpers handele oder um die archäologische Prüfung irgend welcher litterarischen Produkte, sondern um die wissenschaftliche Behandlung derjenigen historischen Ereignisse und Zeugnisse, welche Quelle und Gegenstand meines Glaubens sind. Entweder wird die exegetische und historische Theologie ohne die Voraussetzung der Wahrheit des Christentums getrieben, — dann brauchen wir natürlich auch keine allgemeine theologische Prinzipienlehre; oder sie wird von jener Voraussetzung aus betrieben, dann muß sich die Wissenschaft vorher über dieselbe rechtfertigen. Im ersteren Falle kann der Theologe wohl noch für sich subjektiv die Voraussetzung der Wahrheit des Christentums festhalten, er hält es aber für wissenschaftlich: zu thun, als ob er keine Voraussetzungen mache. Dann wird er in die Lage kommen, die Wahrheit der Bibel und der biblischen Ereignisse auf rein wissenschaftlich historischem Wege zu erweisen und sich hinterher in der systematischen Theologie dahin zu erklären: jene meine rein wissenschaftliche Arbeit in der Kritik ꝛc. stimmt also mit meiner Glaubensüberzeugung, welche sich auf innerlich-moralische und rationale Gründe und Erfahrungen stützt, überein. Mit einer solchen „voraussetzungslosen Kritik“, mit dieser Behandlung der exegetischen und historischen Theologie ohne Substruktion, wird die Möglichkeit prinzipiell zugegeben, daß die voraussetzungslose wissenschaftliche Kritik die ganze historische Grundlage der christlichen Glaubensüberzeugungen auch einmal umkehren

könnte. Damit wird aber die Glaubensüberzeugung zu einer rein rationalen gemacht, die auch unabhängig von der christlichen Verkündigung, dem historischen Evangelium, bestehen könnte. Soll diese Folgerung nicht gezogen werden, soll vielmehr das Christentum in seiner Behauptung als die Verwirklichung der absoluten Wahrheit in historischen Ereignissen festgehalten, sollen die „Heilsthatsachen" festgehalten werden, so muß einer wirklich wissenschaftlichen Behandlung des christlichen Glaubens, auch seiner Quellen und seiner historischen Grundlagen und Voraussetzungen, die ehrliche Erklärung vorangehen, daß diese litterarischen und historischen Erscheinungen in ihrer Wahrheit für den Theologen erwiesen worden waren, ehe er sich an das Geschäft der Wissenschaft begab, — und es muß der wissenschaftliche Nachweis vorangehen, wie der christliche Glaube, auch in seinem historischen Grunde, zu seiner Gewißheit gelangt ist und nur gelangen kann. Es muß gerade auch das Wesen der wissenschaftlichen Arbeit und ihr Verhältnis zu außerwissenschaftlichen Voraussetzungen gründlich entwickelt werden, und darum gehört die allgemeine theologische Prinzipienlehre mit an die Spitze der gesamten theologischen Wissenschaften.

Da man nun aber diese Rechtfertigungen und prinzipiellen Darlegungen zur systematischen Theologie rechnete, so kam man dazu, die gesamte systematische Theologie an die Spitze zu stellen (z. B. Hofmann, vgl. oben). Man verleiht wenigstens dadurch der biblischen und historischen Theologie einen stärkeren Schutz. Allein das giebt Unzuträglichkeiten für die Dogmatik, der die exegetische und die dogmenhistorische Entwickelung doch nicht gut folgen können. — In demselben Gefühl, daß die vorangehenden Disziplinen nicht „jedem geistigen Angriff" ausgesetzt werden dürfen, hat Lange in seiner Encyklopädie einen allgemeinen Teil vorweggenommen, der fast alles dasjenige enthält, was wir für unsere philosophische Theologie verlangen.[1]) Seine ganz in dem eigentlichen Sinne Schleiermachers gehaltene Erklärung, daß die

1) Grundriß der theologischen Encyklopädie mit Einschluß der Methodologie von Dr. J. P. Lange. Heidelberg, 1877.

Theologie die Syntheſe ſei eines gleichmäßig ſelbſtändigen wiſſenſchaftlichen und eines praktiſchen Intereſſes, — ſein klarer Begriff von der Theologie, als dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein um das chriſtliche Bewußtſein, als „die menſchliche Wiſſenſchaft von dem göttlichen Glaubensleben, auch als Erkenntnisleben“, läßt ihn ſtark das Bedürfnis empfinden nach einer wiſſenſchaftlichen Anknüpfung der Theologie an das übrige Wiſſen. „Es wäre der erſte ſeltſame Bruch zwiſchen der religiöſen Erkenntnis und dem menſchlichen Wiſſen, wenn der Glaube nicht die höchſtmögliche Verſtändigung über ſich ſelbſt anſtreben ſollte“ (S. 21). Deshalb behandelt er in der erſten Abteilung „die Entwickelung der Wiſſenſchaft in ihrer Bewegung zur Religion und zum Chriſtentum hin“ [1]) und ebenſo „die Bewegung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen Erkenntnis zur Wiſſenſchaft hin.“ Alle dieſe Darlegungen aber haben doch nicht einſeitige Beziehung auf die Dogmatik, ſondern berühren und begründen die geſamte Thätigkeit der Theologie.

Zu dem Mißverſtändnis über die Aufgabe und die Stellung der theologiſchen Prinzipienlehre trägt wohl der etwas ſchwankende Begriff der ſyſtematiſchen Theologie bei. Bei ſeinem gewöhnlichen Gebrauch müßte man eigentlich hinzuſetzen „im engeren Sinne“. Man nennt die Dogmatik und die Ethik deshalb ſo, weil es ihnen obliegt, die Geſamtheit der im Chriſtentum gegebenen Lehren ſo darzuſtellen, wie ſie der Glaube im einzelnen Subjekt bei normaler Entwickelung, d. h. mit Berückſichtigung aller in ſeinen Quellen enthaltenen Belehrungen über Gott, Welt und Leben, annehmen müßte, — alſo gewiſſermaßen die Weltanſchauung der Chriſten, und dieſe ſoll allerdings einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang aufweiſen. Aber man kann mit der Bezeichnung dieſer Disziplinen als ſyſtematiſcher Theologie unmög-

1) Die Beſtimmungen über den Begriff der Wiſſenſchaft ſind allerdings bei Lange unvollkommen. Über die Hauptfrage, nach dem Begriff des Wiſſens und der wiſſenſchaftlichen Gewißheit werden wir nicht aufgeklärt. Unſere eigenen vorliegenden Unterſuchungen möchten dazu beitragen, daß man ſich bei den künftigen Auseinanderſetzungen zwiſchen Glauben und Wiſſen auf einer allgemein zugegebenen Baſis bewege.

lich meinen, daß nicht die ganze Theologie systematisch verfahre und ein System zusammenhängender Aufgaben aufweise. Und an die Spitze dieser allgemeinen Systematik, nicht an die Spitze jener engeren Systematik der Dogmatik und Ethik, gehört die theologische Prinzipienlehre. Diese würde allerdings dann noch etwas weiter gehen müssen, als die „dogmatische Prinzipienlehre" von Cremer, welche im Zöcklerschen Handbuche (Bd. III) der systematischen Theologie eingefügt ist, und mit deren Ausführung und Behandlung des Gegenstandes wir von unseren ausgesprochen Forderungen aus, uns nur vollkommen einverstanden erklären können.[1])

Über den Namen dieser theologischen Aufgaben, die wir in die philosophische Theologie versetzen, wird sich eine Übereinstimmung nicht leicht erzielen lassen. Wenn wir sie gern Apologetik benennen würden, so ist das durchaus keine Hinneigung zu Schleiermacher, dessen so benannter Zweig der philosophischen Theologie eine andere Aufgabe hat. Vielmehr liegt uns das Wesen der Disziplin, welche diesen Namen verdient, eben in denjenigen Aufgaben beschlossen, die wir der theologischen Prinzipienlehre zugewiesen haben. Neuerdings hat Kähler eben für diese Disziplin, für die selbständig gestellten dogmatischen Prolegomenen, auch den Namen Apologetik gewählt. Genau die Aufgaben, welche wir für eine solche gefordert haben, weist ihr Kähler zu[2]), nämlich 1) daß sich hier die Theologie methodisch ihren Religionsbegriff zu bilden und denselben in seiner Anwendung auszuweisen habe, und daß 2) hier ebenfalls alle die Begriffe abzuhandeln seien, welche einer klaren Auseinandersetzung mit der sonstigen Wissenschaft dienen. Und die Einwände, welche wir gegen die Ausführung bei K. zu machen hätten, entspringen nur unserer abweichenden Darstellung der religiösen Anlage, des sogenannten

1) Ein eigentümlicher Umstand ist es, daß diese „dogmatische Prinzipienlehre", da wo sie in der „Einleitung zur systematischen Theologie" angekündigt wird, nicht dogmatische, sondern theologische Prinzipienlehre genannt wird (S. 5), — ein unwillkürliches Zugeständnis des Herausgebers, daß diese Disziplin eine weitere Aufgabe hat.

2) Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Bd. II. S. 75.

Gottesbewußtseins. Von Wert ist für unsere Untersuchungen die Kählersche Behandlung dieser Disziplin aber besonders dadurch, daß er seinem systematischen Werke eine „Einleitung in die Theologie überhaupt und in die sogenannte systematische Theologie insbesondere“ voranschickt. Er verlangt also vor den „formellen Prolegomenen für die gesamte systematische Theologie“ noch als „ersten Abschnitt den grundlegenden Teil der Encyklopädie.“ Unsererseits ist dies bereitwilligst zu acceptieren, nur gilt hier dasselbe, was wir bei Frank bemerkten, daß dieser grundlegende Teil mindestens ebenso nötig wie für die systematische, auch für die exegetische und historische Theologie sei, und daß wir ihn folglich der ganzen Theologie voranstellen müßen, — als einen besonderen theologischen Hauptteil, den man — wenn man die Bezeichnung als philosophische Theologie scheut, ja auch apologetische Theologie nennen könnte, was aber vielleicht noch mißverständlicher sein würde als jene andere.

Die Auffassung der Apologetik geht heutiges Tages noch sehr weit auseinander. Und es wird auch nicht eher eine Annäherung oder Übereinstimmung erzielt werden können, ehe man sich nicht über den Begriff der Theologie verständigt hat, so lange vor allem noch das Wesen des dogmatischen Beweises, das Verhältnis der religiösen zur wissenschaftlichen Gewißheit ein so heftig umstrittenes ist wie in der Gegenwart. Wir können hier auf die einzelnen Bewegungen des theologischen Kampfes um die Apologetik nicht ausführlich eingehen,[1]) sondern nur in einigen Grundstrichen aus unserer Gesamtanschauung die Schlüsse ziehen über die Stellung einer Apologetik in der theologischen Encyklopädie. Und da ist zunächst festzustellen, daß eine wissenschaftliche Lehre von der Verteidigung des Christentums durchaus den Punkt aufzeigen muß, in dem sich der christliche Standpunkt mit dem außerchristlichen berührt. Es ist auf einen allgemein neutralen Boden zurückzugehen. So fern gerade unserem Standpunkt der Gedanke liegt, daß durch eine wissenschaftliche Belehrung ein Ungläubiger auf dem Wege des intellektuellen Prozesses zur Anerkennung der christ-

1) Vgl. darüber Staude, Beiträge zur Apologetik. Gotha, 1884, — dem wir übrigens in seinem Resultate nicht beistimmen.

lichen Wahrheit geführt werden könne, — so muß ihm doch der Weg aufgewiesen werden können, auf dem er dazu gelangen könnte.[1])

Wenn die Theologie anerkannt werden will als eine wissenschaftliche Behandlung der christlichen Religion, so kann sie sich über ihre Methode und Aufgabe mit den anderen Wissenschaften gar nicht verständigen, ohne von allgemein zugestandenen Wahrheiten auszugehen. Eben aus diesem Grunde aber stellen wir die Apologetik an den Anfang der gesamten Theologie, in den philosophischen Teil, welcher die allgemeinen Gesichtspunkte und Anknüpfungen und Maßstäbe zu entwickeln hat. Es giebt verschiedene Arten für die Wahrheit des Christentums einzutreten. Der Beweis des Geistes und der Kraft ist derjenige, welchen Paulus als den seinigen hinstellt. Und ohne denselben ist eine gründliche Überführung zum Christentum nicht möglich. Allein in der Theologie, als der Wissenschaft vom Christentum, kann nur die Theorie von der christlichen Beweisführung gegeben werden. Und wenn nachgewiesen ist, daß die christliche Glaubensüberzeugung auf dem Wege der sittlichen Erfahrung gewonnen werden und daß diese Überzeugung wissenschaftlich dargestellt werden kann, — so ist die Arbeit der Wissenschaft in Bezug auf die Verteidigungstheorie gethan.

Eine besondere Darstellung der verteidigenden Elemente in der systematischen Theologie kann danach zwar nicht verwehrt werden, es könnte aber auch der ganze Inhalt einer solchen Disziplin in der Dogmatik selbst seinen Platz finden. Denn es ist eben das Eigentümliche an dem christlichen Dogma, daß es sich einführt als die lehrhafte Gestaltung einer Thatsache des Heils, welches dem religiösen Bedürfen des Menschen entgegenkommt. Es gehört also zur wissenschaftlichen Darstellung des christlichen

1) Wir können darum Kübel (Zöcklers Handbuch, III. T. S. 230 gegen Baumstark und Ebrard) nicht zustimmen, wenn er sagt: „Dem Theologen ist es einfach unmöglich, auf alle Axiome der Offenbarung u. s. w. zu verzichten.“ Vielmehr sagt Ebrard ganz richtig: „Zu ihrer Aufgabe darf die Apologetik keine der Offenbarung und der Theologie entnommenen Axiome mitbringen, sondern nur auf die im Menschen als solchen vorhandenen Thatsachen des Selbst- und Weltbewußtseins und natürlichen Wissens rekurrieren.“

Glaubensinhaltes selbst, daß die Übereinstimmung desselben mit seinen eigenen Versprechungen zur Anschauung gebracht werde. Die übrigen wissenschaftlichen Prüfungen, der Übereinstimmung der christlichen Religionslehren mit anderen anerkannten Wahrheiten, ihrer Wirkungen im Menschen- und Völkerleben ꝛc., kommen an den verschiedenen Stellen zum Ausdruck, wo die Gelegenheit dazu gegeben ist, in der Geschichte, der Bibelkritik ꝛc. Nach unserer Auffassung der Theologie kann nur diese ganze Wissenschaft in ihrer Gesamtheit die Apologie des Christentums leisten. Und es könnten nur praktische Rücksichten sein, aber nicht solche der wissenschaftlichen Methode, wenn eine gesonderte Zusammenstellung aller apologetischen Momente gewünscht wird. Diese Zusammenstellung aber würde dann wohl am besten in die praktische Theologie gehören und dürfte keinesfalls die Apologetik als wissenschaftliche Prinzipienlehre der kirchlichen Religionswissenschaft überflüssig machen oder in sich aufnehmen.[1])

§ 81. Ist nun in der philosophischen Theologie der wissenschaftliche Charakter der gesamten innerhalb der theologischen Fakultät zu betreibenden Arbeit genau festgestellt, so wird die Bewegung in den einzelnen nachfolgenden Abteilungen eine viel unbefangenere werden können. Von der Frage nach der Voraussetzungslosigkeit der Kritik und der historischen Forschung war schon die Rede. Wir kommen hier darauf zurück, um noch einmal darauf hinzuweisen, daß die von der Wissenschaft zu verlangende Objektivität, jener Baconische „Zweifel" sich recht wohl mit dieser Anschauung von dem Dienste der Wissenschaft im praktischen Interesse verträgt. Nur derjenige Standpunkt wird sich nicht darein finden können, welcher nicht anerkennt, daß die Wissenschaft nicht der einzige Weg ist, um zur Erkenntnis

1) Wenn Lange und ebenso Kübel geltend machen, einer Apologetik an der Spitze des Ganzen fehle ihr Objekt, nämlich die Theologie, so ist darauf zu erwiedern, daß das eigentliche Objekt der Verteidigung, nämlich der Glaube, doch wohl schon vorhanden sein muß, ehe die Wissenschaft von ihm ihre Arbeit beginnt, — daß aber für die Theologie, für die Ansprüche, die sie macht, gerade die Wege bereitet werden sollen.

von Wahrheiten zu gelangen, woraus im letzten Grunde folgen müßte, daß die Wissenschaft alle Wahrheit produziere. Wird eine Wahrheit, eine Thatsache, ein Verhältnis, als vor der wissenschaftlichen Arbeit und unabhängig von ihr feststehend anerkannt, so kann nachher dieser letzteren der freieste Spielraum gewährt werden und sie kann sich der sachlichsten Objektivität befleißigen, ohne darum vor ihren Resultaten jene feststehende Realität aufzugeben. Vielmehr würde aus einem Konflikt der Wissenschaft mit einer solchen lebendigen Realität nur folgen, daß die Mittel der wissenschaftlichen Arbeit unvollkommen gewesen sein müssen. Wenn z. B. der historische Besitzstand eines alten Geschlechtes wissenschaftlich untersucht werden sollte, so würde es doch eine ganz tolle Wissenschaft sein, welche als ihr Resultat mit unumstößlicher Gewißheit anerkannt wissen wollte, daß jene Realitäten sich gar nicht in dem Besitze dieses Geschlechtes befänden. Ebensowenig wird sich auch der demütigste Schüler der Wissenschaft von dieser letzteren beweisen lassen, daß er einen Großvater gar nicht gehabt habe, wenn auch die denselben betreffenden Urkunden Widersprüche oder Unwahrscheinlichkeiten aufweisen. Diese realen Verhältnisse sind also Voraussetzungen der wissenschaftlichen Forschung, deren Anerkennung die Objektivität nicht beeinträchtigen kann. Ist aber in der philosophischen Theologie die wissenschaftliche Berechtigung allgemeiner Voraussetzungen und speziell derjenigen des christlichen Glaubens nachgewiesen, so wird die historische Kritik aus einer peinlichen Lage befreit, in der ihr der Kirche gegenüber eine Aufgabe zugewiesen wurde, welche sie nicht leisten konnte, und über welcher schon mancher junge Theologe in die größte wissenschaftliche und religiöse Verwirrung geraten ist.

Daß sich diese wohlthuende Wirkung einer vorangeschickten philosophischen Theologie auch in den systematischen Disziplinen zeigen wird, bedarf gar keines besonderen Nachweises. Ich weise nur noch darauf hin, von welchen Einflüssen die vorgeschlagene Umbildung auf die praktische Theologie sein würde. Es ist bereits mehrfach im Laufe der Untersuchungen auf den wohlthuenden Einfluß hingewiesen, den eine geregelte Beziehung der